La Nueva España

Patria y religión

DAVID A. BRADING

HISTORIA

DAVID A. BRADING (Londres, 1936), historiador formado en la Universidad de Cambridge, ha dedicado su vida a la historia de México. Su profundo interés por el pasado de nuestro país se ve reflejado en los diversos temas que ha estudiado: desde la minería en la época borbónica hasta los principios del nacionalismo mexicano y los actores de la Revolución mexicana. Su prolífica trayectoria ha sido laureada con el ingreso a la Academia Británica y en 2002 con la Orden del Águila Azteca. Entre sus obras más importantes están *Mito y profecía en la historia de México, Los orígenes del nacionalismo mexicano, Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810), La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición* y *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867.*

LA NUEVA ESPAÑA

Traducción

Dennis Peña

José Ragas

Fernando Campese

María Palomar

Elena Albuerne

Revisión de la traducción

Fausto José Trejo

DAVID A. BRADING

La Nueva España

PATRIA Y RELIGIÓN

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2015
Primera edición electrónica, 2015

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit
Imagen: Cristóbal de Villalpando, *La lactación de santo Domingo,* óleo sobre tela, finales del siglo XVII. Sacristía de la iglesia de Santo Domingo, Ciudad de México. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
Fotografía: Imago Tempo, S. C.

D. R. © 2015, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

ISBN 978-607-16-3390-3 (mobi)
Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

I. *Las dos ciudades: san Agustín y la conquista española de América*

II. *Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla*

III. *Peregrinos en su propia patria: patriotismo criollo e identidad en la América española*

IV. *Presencia y tradición: la Virgen de Guadalupe de México*

V. *Miguel Godínez, S. J., misionero y místico*

VI. *Psicomaquia indiana: Catarina de San Juan*

VII. *Sacerdotes e indios: el ministerio parroquial*

VIII. *Devoción y desviación católicas en el México borbón*

IX. *La ideología de la Independencia mexicana y la crisis de la Iglesia católica*

I. LAS DOS CIUDADES: SAN AGUSTÍN Y LA CONQUISTA ESPAÑOLA DE AMÉRICA*

I

Rastrear el legado de san Agustín en lo que respecta a sus puntos de vista sobre la sociedad humana es un tema extenso y supone una empresa peculiarmente difícil. Pues si bien sus agudas intuiciones sobre el origen y el ejercicio del poder político habrían de resonar a través de los siglos, con frecuencia eran separadas de su matriz teológica y, de hecho, en ocasiones eran invocadas para servir a causas filosóficas diametralmente opuestas a las doctrinas cristianas de carácter primordial en las que estaban arraigadas. Incluso en lo que respecta al siglo XVI, el argumento a favor de una herencia o influencia directa debe ser manejado con suma cautela, ya que a menudo la autoridad de san Agustín era invocada para resolver cuestiones muy alejadas del contexto y las controversias en los que se basaban sus ideas. Además, en todo momento existieron tradiciones teológicas alternativas en las cuales se podía fundamentar un enfoque cristiano de la política y la sociedad. En este ensayo me propongo examinar el grado en que los juicios de san Agustín sobre la política, la guerra y el imperio influyeron en la manera en que se interpretó y justificó en España el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Para indicar la dimensión de esta influencia, consideremos que en 1531 un fraile dominico, entonces residente en la isla de La Española, dirigió un severo memorial al Consejo de Indias, advirtiendo a los ministros encargados de gobernar el imperio de ultramar que enfrentaban la condenación eterna si permitían que continuara la destrucción del Nuevo Mundo. La Santa Sede le había encargado al emperador Carlos V la conversión de los indios americanos, asignándole el papel de otro José sobre un nuevo Is-

rael; sin embargo, hasta ese momento, sólo ladrones, tiranos y asesinos habían incursionado en las Indias: oprimían y practicaban la tortura, siendo el resultado la muerte de millones de infelices nativos. Miles de espíritus, "llamados por Cristo a la hora undécima de la tarde para salvarles eternamente", se habían perdido. Para su denuncia de un imperio creado a través de tan brutal conquista, Bartolomé de Las Casas se inspiró en *La ciudad de Dios*. Porque en ese memorial de 1531 escribió: "Que veamos no son los reinos grandes sin justicia, sino grandes latrocinios, según San Agustín, que quiere decir moradores de ladrones". En resumen, el santo africano emerge aquí como una poderosa influencia en la primera gran campaña emprendida contra los efectos devastadores del imperialismo europeo.[1] Si santo Tomás de Aquino ha sido llamado el "primer liberal", hay motivos para llamar a san Agustín el primer radical, aunque, por lo que sospecho, se trata de un radical conservador. Para explicar cómo fue que *La ciudad de Dios* ejerció una influencia verdaderamente central en la política imperial de la España del siglo XVI es necesario primero examinar sus propuestas principales, poniendo de relieve su naturaleza peculiar mediante la comparación con teorías rivales. Nos tomará algún tiempo volver a América.

II

El radicalismo esencial que trasunta el enfoque de san Agustín sobre la sociedad humana y las distintas clases de política que prosperaron en ésta puede observarse mejor al leer el pasaje citado por Las Casas en toda su extensión:

> Sin la justicia qué son los reinos sino unos grandes latrocinios? Porque aun los mismos latrocinios qué son, sino pequeños reinos? Porque también ésta es una junta de hombres, goviérnase por su caudillo y príncipe, está entre sí unida con el pacto de la Compañía y la premia la reparte, conforme a las leyes y condiciones que entre sí pusieron. Este mal quando viene a crecer con el concurso de gente perdida, tanto que tenga lugares, funde asientos, ocupe ciudades, y sujete pueblos, toma otro nombre más ilustre, llamándose Reinos, el qual se le da ya al descubierto, no la codicia que ha deja-

do, sino la libertad, sin miedo de las leyes que se le ha anidado.

Esta descripción, que podría pensarse que es aplicable sólo a ciertos enclaves piratas, obtuvo una significación casi universal por la historia teñida de ironía que Agustín añadió inmediatamente a modo de ilustración. Evocaba la famosa conversación entre un pirata capturado y Alejandro Magno en la que, en respuesta a la pregunta: "¿Cuál es su intención al asolar los mares?", el pirata respondió: "La misma que tiene usted al asolar la tierra. Pero dado que yo lo hago en una pequeña embarcación, me llaman pirata, y puesto que usted tiene una enorme armada, lo llaman emperador".[2]

Para san Agustín, atacar al vecino en la guerra o someter a pueblos remotos era poco más que un imponente acto de bandolerismo, la criminalidad a escala mayor, justificada por la posteridad sólo gracias a su resultado exitoso. En pocas palabras, todos los imperios derivaban de conquistas armadas y, como tal, su origen era sanguinario; todos se basaban en el deseo de dominación. A los ojos de san Agustín, Roma no quedaba exenta de esta acusación, ya que —según argumentaba— las guerras y conquistas que le habían proporcionado el dominio del mundo mediterráneo se habían acompañado, también, de un gran costo en términos de sufrimiento y pérdida de vidas humanas. Al comentar que el historiador Salustio había descrito a Julio César como alguien motivado por la ambición y el deseo de gloria, san Agustín observó que la causa principal de la expansión imperial era el ansia de dominio, sólo mitigada, y no extinguida, por su preocupación por el renombre y la virtud. En dos ocasiones distintas citó las famosas palabras de Virgilio, en las que el poeta describe a Júpiter profetizando el aumento del poder romano, tomándolas como prueba de la naturaleza siniestra de su espíritu motivador.[3] "Pero tú, romano, pon tu atención en gobernar a los pueblos con tu dominio. Éstas serán tus artes: imponer las normas de la paz hasta convertirlas en una cos-

tumbre, perdonar a los vencidos y derrocar a los soberbios."

Por otra parte, a san Agustín le preocupaba de la misma forma tanto condenar la virtud republicana como el vicio imperial. Por supuesto, él no negaba que muchos de los primeros líderes de la república temprana hubieran sacrificado sus vidas en servicio de su país. Las hazañas de los Horacios, de Junio Bruto y Cincinato, alabadas en Tito Livio, constituían una imagen demasiado contundente como para ser negada, hazañas más tarde transformadas al verso inglés por lord Macaulay, con un aval nostálgico que no deja de ser sorprendente en tan apasionado liberal:[4]

> Entonces nadie estaba para celebraciones;
>
> Entonces todos daban lo más de sí al Estado,
>
> Entonces el grande prestaba ayuda al pobre
>
> Y el pobre amaba al grande
>
> [...]
>
> Los romanos eran como hermanos
>
> En los valerosos días de antaño.

Sin embargo, esto no le impresionaba a san Agustín, pues declaraba que "la conducta inmaculada" y "las cualidades admirables" de estos héroes tenían como meta el poder, el honor y la gloria, en tanto que la valentía militar y las grandes hazañas allanaban su camino hacia la fama personal y, por lo tanto, eran virtudes en esencia egoístas. En todo caso, su reputación terrenal era suficiente recompensa. Para el cristiano, siempre debe despertar sospechas el afán de conquistar las alabanzas de otros hombres; el mártir que busca la vida eterna en el cielo siempre debe ser considerado superior a estos héroes republicanos.[5] Asimismo, la virtud y la unión de la república temprana pronto dieron paso a un periodo en el que la ambición y la codicia provocaron una serie de guerras civiles y levantamientos armados en los que patricios y plebeyos andaban a la greña. A decir verdad, la de-

cadencia moral de la república era tan grave que César y Augusto tuvieron que imponer su autoridad para rescatar a Roma de la disolución interna y el colapso.

En este contexto, sin duda es significativo que Agustín también haya criticado los ideales morales del estoicismo, el credo que más atrajo a los estadistas de la república tardía. Basados en el supuesto de que la mayoría de los vicios se derivan de la influencia del cuerpo sobre la mente, los estoicos abogaron por que el filósofo buscara tal dominio racional sobre las pasiones como para alcanzar la *apatheia*, la indiferencia ante las emociones que amenazaban con perturbar su buen juicio. Numerosos apologistas cristianos, por supuesto, percibían a dicho código ético como acorde en su esencia, y ciertamente en su efecto, con la moral cristiana. Sin embargo, san Agustín condenó la premisa central del sistema argumentando en primer término que el pecado deriva de la mente y no del cuerpo, siendo el orgullo su móvil principal. Por añadidura, citando a san Pablo, afirmó contundentemente que el cristiano debía experimentar todos los sentimientos humanos: debía amar a Dios, desear la vida eterna, temer a la tentación, sentir el horror en el arrepentimiento del pecado y regocijarse en la confraternidad.[6] El cuerpo como creación de Dios era inherentemente bueno y, de hecho, la raza humana no podría ser concebida sin él, de modo que en la resurrección final la humanidad habría de preservar su forma corpórea, manteniendo la diferencia sexual incólume. En resumen, Agustín sostuvo la supremacía de la mente sobre el cuerpo, pero, dentro de la mente, señalaba también el poder determinante de la voluntad sobre la razón.

¿Fue acaso gracias a que definió al hombre como una criatura más impulsada por la voluntad que por la razón que san Agustín se mostró tan escéptico ante todas las formas de autoridad política? En un pasaje polémico que reverberaría a través de los siglos declaró que Dios, al crear al hombre.

> no deseaba que el ser racional, creado a su imagen, tuviera dominio sólo sobre las criaturas irracionales, esto es, no veía con buenos ojos el dominio del hombre sobre el hombre, sino el del hombre sobre las bestias. De ahí que los primeros hombres sólo se establecieran como pastores de rebaños, y no como reyes de hombres.

En cambio, elogió la armonía natural que debía prevalecer en el hogar, donde el padre ejerce la autoridad movido por la preocupación diligente que le inspira el bienestar de sus miembros, sin albergar orgullo o deseo de mandar. Sin embargo, san Agustín no acogió ninguna visión patriarcal de la autoridad política de acuerdo con la cual el monarca figura como un padre a escala mayor. Por el contrario, argumentó que la servidumbre, y aquí implícitamente define la servidumbre como todas las formas de subordinación política, era la consecuencia del pecado, el resultado inevitable de la naturaleza pecaminosa del hombre. El mundo habría sido un lugar mucho más feliz si se hubiera dividido en una multitud de pequeños reinos, cada uno en paz con sus vecinos, en lugar de siempre luchar por el dominio a través de la guerra. Es cierto, él admitía que en ocasiones la "dura necesidad" ha llevado a los hombres a la guerra justa, emprendida para defender su libertad y sus posesiones de la agresión no provocada; no obstante, los imperios surgidos a consecuencia de tales guerras en lo esencial no eran más deseables que aquellos basados en la expansión por sí misma.[7]

Fue su desconfianza en los motivos que impulsaban a los hombres en la política y su aversión al proceso de sometimiento violento en el que se originaba el poder político, todo ello combinado con su énfasis en la voluntad y no en la razón, lo que impulsó a san Agustín a cuestionar y rechazar el principio sostenido generalmente de que sin justicia no podía existir una verdadera república o comunidad. Era un principio enunciado por Platón en su *República* y repetido después por Cicerón en su tratado *Sobre la República*. Era, también, un principio aceptado por la mayoría de los pensa-

dores cristianos, tanto en la antigüedad como en la Edad Media. Por el contrario, san Agustín sostenía que las pruebas aportadas por Salustio y Cicerón demostraban claramente que la república romana tardía no se había caracterizado ni había sido alentada por la justicia; sin embargo, a pesar de su corrupción e injusticia, ésta seguía siendo una comunidad que ejercía su autoridad sobre un círculo cada vez más amplio de provincias conquistadas. La justicia no podía servir de criterio para definir forma de gobierno alguna. En cambio, san Agustín declaró: "Un pueblo es la asociación de una multitud de seres racionales unidos por un acuerdo común sobre los objetos de su amor". Por lo tanto, no era un conjunto de leyes, racionalmente acordadas, lo que sentaba las bases de la unión política, sino, más bien, el mutuo acuerdo sobre objetivos comunes. Es una definición, debemos notarlo, que cubre tanto bandas de criminales como corporaciones industriales y conventos de monjas.[8] En tiempos modernos destaca la voluntad general de la nación en contra de cualquier preocupación relacionada con la maquinaria del Estado y las leyes que protegen los derechos e intereses individuales.

Si san Agustín ofreció tan poderoso desafío a los tópicos filosóficos del mundo clásico fue porque escribía como teólogo cristiano animado por el dualismo radical que había inspirado a la Iglesia en África del Norte casi desde sus inicios. Ya en el siglo III su principal apologista, Tertuliano, había exclamado: "¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén, la Academia y la Iglesia?", y agregó en otro lugar: "Nada es más ajeno a nosotros que el Estado".[9] Era una aproximación tanto al modo de argumentar como a la realidad que san Agustín perseguía instintivamente, pues escribía: "La antítesis ofrece las figuras más atractivas de la composición literaria… hay una belleza en la composición de la historia del mundo que surge de la antítesis de los contrarios; una es-

pecie de elocuencia manifiesta a través de eventos, en lugar de mediante palabras".

Inspirado en parte por la exégesis bíblica del teólogo donatista Ticonio, san Agustín abrigaba la doctrina de las dos ciudades: la ciudad terrena y la ciudad de Dios, llamadas simbólicamente Babilonia y Jerusalén, una antítesis ya expuesta en varios libros de la Biblia, desde Isaías y Ezequiel, hasta los Salmos, las epístolas de san Pablo y, en particular, el Apocalipsis atribuido a san Juan. También expresó la distinción paulina entre la carne y el espíritu. El conflicto entre las dos ciudades comenzó en el cielo con la rebelión de Lucifer y se consumó con la rebelión de Adán y Eva en el jardín del Edén.[10] Si la encarnación y la resurrección de Cristo alteraron drásticamente los términos del conflicto, sin embargo, la lucha continuaría hasta la segunda venida de Cristo y la resurrección final de los santos. Así, cada ciudad se componía de espíritus y de hombres, siendo la humanidad sufriente nada más que una simple porción de cada sociedad, aunque situada en la primera línea de batalla. La fuerza vinculante, la base ontológica de estas dos grandes asociaciones de seres racionales eran el amor y la esperanza escatológica…[11]

> La ciudad mundana fue creada por amor propio casi hasta el punto del desprecio a Dios; la ciudad celestial, por el amor de Dios llevado hasta el desprecio a uno mismo. De hecho, la ciudad mundana se vanagloria de sí misma; la ciudad celestial alaba al Señor… En la primera, el ansia de dominación se enseñorea tanto de sus príncipes como de las naciones que subyuga; en la otra, tanto las figuras de autoridad como sus súbditos se sirven los unos a los otros con amor, los gobernantes con su consejo y los súbditos al ser obedientes.

Por lo tanto, para san Agustín el pecado capital era el orgullo, y en toda comunidad humana el orgullo de inmediato se ponía de manifiesto en la búsqueda del poder sobre otros hombres. El pecado encuentra su expresión más potente en la acción política. Si la moral cristiana y la ética política, por lo tanto, tenían que ser tratadas como dos esferas distintas de comportamiento, era porque el Estado estaba contamina-

do radicalmente por los motivos de los hombres a su servicio, y por su origen en la violencia y el sometimiento.

San Agustín tampoco dudó en ofrecer testimonio histórico y bíblico que apoyara su doctrina. Valientemente identificó la secuencia de los imperios descritos en la Biblia —Asiria, Persia, Macedonia y Roma— como personificaciones de la ciudad mundana, siendo sus sucesivos ascenso y caída expresión de la evanescencia y las divisiones internas de esa ciudad: "La sociedad humana generalmente se divide contra sí misma, y una parte de ella oprime a otra cuando se halla más fuerte. La parte conquistada se somete al conquistador, eligiendo naturalmente la paz y la supervivencia a cualquier precio…" Así también, ningún reparo mostró san Agustín en identificar el imperio en el que él mismo habitaba con la ciudad mundana, y al respecto escribió: "La ciudad de Roma fue fundada como otra Babilonia".[12] Huelga decir que su objeción a estos Estados no surgió simplemente de una crítica por su origen en la guerra y la vanagloria, sino igualmente de su adopción de la idolatría, una prueba clara de su inserción en la ciudad mundana. Pues si los primeros dioses pudieron haber sido reyes o héroes o fuerzas de la naturaleza deificados, sus imágenes y culto habían sido invadidos y capturados por demonios, los agentes de Lucifer, quienes usaron su influencia maligna para corromper y traer desorden a la humanidad al incitar tanto a los soberbios como a los débiles a que les rindieran adoración, y al fomentar la discordia, la obscenidad y la ambición. La ciudad mundana se componía tanto de hombres como de demonios y sus encarnaciones paganas de corte imperial eran, por lo tanto, verdaderos reinos de oscuridad.

Por contraste, Agustín remontaba el comienzo de la ciudad celestial en la tierra a los patriarcas bíblicos, haciendo hincapié en la antítesis entre Caín y Abel, Isaac e Ismael, Jacob y Esaú. Luego, con admirable compresión, describía la

secuencia de los patriarcas, jueces, reyes y profetas de Israel, alabando más a David como el autor profético de los Salmos que como rey, y elogiando a Moisés como "nuestro auténtico teólogo". El desarrollo de la ciudad celestial culminó con la venida de Cristo, pero a partir de entonces continuó en el seno de la Iglesia, definida como "incluso hoy en día el Reino de Cristo y el Reino de los cielos". Por encima de todo, san Agustín caracterizó la ciudad de Dios en la tierra —pues también comprendía ángeles y santos en el cielo— como un rebaño de peregrinos que incluía en su redil a hombres de todas las naciones y costumbres, todos ellos forasteros en un mundo todavía dominado por la ciudad mundana, y a cuya autoridad se ceñían, observando sus leyes con el fin de obtener paz y armonía, y mostrando un comportamiento social caracterizado por la humildad y la búsqueda común de la vida eterna con Dios.[13]

Consciente de los peligros del maniqueísmo, que consisten en representar el universo como un lugar regido por la oscuridad y la luz, dos potencias equivalentes, san Agustín se esforzó en insistir en que el mal no era una entidad, sino "simplemente el nombre de la privación del bien", y sostuvo que aunque el pecado había corrompido la creación angélica y humana de Dios, en su origen y en su naturaleza subyacente su creación era buena. Además, insistió en la doctrina de la predestinación: que todo el curso de la historia, con su intrincada mezcla del bien y del mal, ya era conocido por Dios antes de su comienzo, una doctrina que él interpretó para indicar que desde el principio de los tiempos algunos hombres habían sido predestinados a la salvación y otros a la condenación, y que todos los grandes giros y cambios en la historia humana tenían que ser aceptados como el designio de Dios para el mundo. Al mismo tiempo, confiaba en que del conflicto y la discordancia de ambas ciudades surgiría una armonía final:[14]

> Dios es el Gobernador inmutable puesto que Él es el Creador inmutable de las cosas mutables: ordena todos los acontecimientos en su Providencia; y así será hasta que la belleza del transcurso cabal del tiempo, del cual son partes componentes las dispensaciones adaptadas a cada edad sucesiva, se haya completado, como la gran melodía de algún inefablemente raro maestro de la canción.

Para apreciar la naturaleza radical del rechazo de san Agustín por la autoridad secular humana y sus ideales, basta con mirar hacia el este, a la Iglesia griega y a la escuela de Alejandría, donde toda la atención se centraba en la armonía interior del dogma y la moral cristianos con la filosofía y la ética griegas. La metafísica platónica y la ética estoica se combinaban para ofrecer una imagen del filósofo como el amante de la sabiduría divina, aquel cuyas pasiones físicas están sujetas a la apacible autoridad de su razón, y cuyas obligaciones sociales se hallan cubiertas por el servicio público desinteresado, un concepto basado en la premisa de que la felicidad más grande del hombre consiste en la contemplación de la bondad y sabiduría divinas. Este énfasis en la armonía interna llevó a la exclamación: "Después de todo, ¿qué es Platón sino Moisés en griego ático?"[15] Cuando este enfoque encontró su expresión en la política dio lugar a una celebración inmediata de los emperadores cristianos. Un siglo antes de la composición de *La ciudad de Dios*, Eusebio de Cesárea empleó su erudición histórica y su elocuencia literaria para dilucidar la importancia cristiana de Constantino el Grande. A una distancia polar de san Agustín, tanto en términos de estilo como de doctrina, el obispo griego declaró que los primeros patriarcas habían poseído la única religión verdadera: adoraban a Dios y se adherían a los dictados de la moral natural.[16] Por el contrario, la dispensación mosaica se originó de la necesidad de aplicar castigos severos para mantener a los judíos en el camino de la virtud, quedando así subsumido el valor del Antiguo Testamento en su anunciación de Cristo, cuyo advenimiento marcó el resurgimiento y el retorno de la religión patriarcal. Expresada en

términos teológicos, la Encarnación cumplió la promesa inherente de la creación. El hecho de que el nacimiento de Cristo haya ocurrido cuando el Imperio romano estaba a punto de unificar el mundo conocido fue un acto de la providencia; el imperio preparaba así el camino para la propagación del evangelio. Mejor dicho, Eusebio interpretó la conversión de Constantino y su supresión de la idolatría como el cumplimiento de las profecías bíblicas reveladas a Abraham: que en su simiente todas las naciones de la tierra serían bendecidas. La historia humana y la Encarnación experimentaban de esta manera su culminación en el establecimiento de la comunidad cristiana universal, el reino manifiesto de Dios en la tierra.

En su panegírico de Constantino, pronunciado en el trigésimo aniversario de su ascensión al trono, Eusebio elevó su adulación al nivel de la metafísica, elogiándolo en términos que recuerdan los títulos una vez aplicados a los monarcas "divinos" de la época helenística, en los que el emperador figura como el homólogo terrenal del gobernante de los cielos:[17]

> Un Vencedor en la verdad, que ha logrado la victoria sobre las pasiones que subyugan al resto de los hombres; cuyo carácter se forma a partir del original Divino del Supremo Soberano y cuya mente refleja, como en un espejo, el resplandor de sus virtudes. Por lo tanto es nuestro emperador perfecto en discreción, en bondad, en justicia, en piedad, en devoción a Dios: es único y verdadero filósofo, puesto que se conoce a sí mismo y es plenamente consciente de que llueven sobre él toda clase de bendiciones desde una fuente externa a sí mismo, incluso desde el mismo cielo.

Lejos de las pasiones y los intereses mezquinos que impelen a los demás hombres, el emperador figuraba así como intermediario casi divino que sostenía el universo y vivía en comunión con su homólogo celeste. En estas declaraciones fervientes nos encontramos con el nacimiento de Bizancio, la ciudad santa, que habría de sobrevivir, envuelta en sí misma, por otros mil años, bien resguardada de cualquier duda agustina sobre la legitimidad misma de la autoridad

política.

De este modo, si *La ciudad de Dios* puede interpretarse en parte como un tratado en contra de Eusebio, también fue dirigida contra las doctrinas apocalípticas de la Iglesia donatista, la fuerza dominante en el cristianismo africano en los primeros días de san Agustín como obispo católico. Nacidos en una época de persecución y martirio, los donatistas insistieron en la separación radical de la Iglesia y el imperio, identificando a sus miembros como los elegidos de Dios. El fundador de esta secta denunció los intentos de los emperadores cristianos por resolver disputas doctrinales entre las iglesias, alegando: "¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia?" Así también, un obispo donatista condenó a los reyes de este mundo por ser los principales enemigos del pueblo elegido de Dios, y, a modo de prueba, adujo el ataque griego contra los macabeos y la persecución romana de los cristianos. Por otra parte, los donatistas se asociaron con movimientos populares en el campo, donde bandas errantes conocidas como circunceliones saqueaban los bienes de ricos terratenientes y proclamaban el advenimiento del reinado del Espíritu Santo. Tal parece que este dualismo radical de lo secular y lo espiritual se justificaba en parte al recurrir al Libro del Apocalipsis y a las profecías que se encuentran en el Libro de Daniel, pues en ellos el Imperio romano figuraba como el cuarto gran imperio, después de Asiria, Persia y los griegos, y también como la encarnación definitiva de Babilonia, que pronto habría de enfrascarse, por lo que se pensaba, en la batalla final con la Jerusalén celestial. Había una línea en la teología apocalíptica según la cual Cristo volvería como Mesías triunfante para derrocar a la Ramera y a la Bestia mencionadas en el Libro del Apocalipsis y así inaugurar un reinado de mil años, la quinta y última gran monarquía en la historia del mundo; este milenio terrenal sería anterior al Juicio Final y al Último Día. Los sucesos que según la audaz interpreta-

ción de Eusebio se habían cumplido por obra de Constantino, a saber, el establecimiento de una comunidad cristiana universal, se proyectaron aquí hacia el futuro, con la suposición de que el reino de Cristo en la tierra se acompañaría del derrocamiento violento de las fuerzas de la oscuridad encarnadas en el Imperio romano.[18]

Dicho de esta manera, de inmediato es evidente que san Agustín estaba más en deuda con los donatistas que con Eusebio. La similitud de enfoque se puede observar en su tratamiento de los emperadores cristianos y en la conversión del Imperio romano al cristianismo, pues san Agustín no atribuía significado teológico consustancial alguno a la creación del imperio cristiano. Es cierto, él elogió a Constantino y a Teodosio por su supresión del paganismo y desde luego invocó la ayuda imperial en su propia campaña para suprimir a la Iglesia donatista. Sin duda era una gran mejora que la autoridad secular tuviera gobernadores cristianos, tanto por la ayuda que prestaban a la Iglesia como porque uno podría justamente esperar que su ejercicio de la autoridad resultara más benevolente. Sin embargo, las estructuras de dominación política seguían manchadas por su origen en la ciudad mundana, y en ellas el ejercicio del poder iba acompañado de "necesidades dolorosas" muy alejadas de los objetivos de la ciudad celestial. El cristiano que entraba al servicio del Estado se tenía que esforzar por comportarse en un espíritu de humildad y servicio, no de orgullo y vanagloria, a pesar de las dificultades intrínsecas de tal propósito. San Agustín instaba a los emperadores cristianos a gobernar de acuerdo con los dictados de la justicia, recordándoles que no eran más que hombres y que "la cumbre más alta del poder" no era sino "una niebla pasajera" en comparación con la vida eterna que le esperaba al humilde creyente, una aseveración que distaba mucho de la exaltación eusebiana.[19]

Donde san Agustín rompió con los donatistas fue en su

insistencia en que las dos ciudades no se definían por sus manifestaciones sociológicas o institucionales, sino por el sesgo y la dirección del amor que animaba a sus miembros. Así, aunque Roma y la Iglesia ciertamente podían ser aceptadas como realizaciones visibles de sus respectivas ciudades, cada una de ellas alojaba forasteros. En este mundo las dos ciudades se entremezclaban y sólo Dios conocía la afiliación verdadera y final de cualquier individuo; al fin y al cabo, en el Antiguo Testamento la figura de Job suponía claramente que los hombres que no fueran judíos pertenecían a la ciudad celestial. Asimismo, san Agustín afirmaba que la ciudad mundana alojaba "amigos predestinados", hombres en ocasiones enemigos de la Iglesia cuya vocación celestial les era desconocida incluso a ellos mismos. De igual importancia, la Iglesia visible contenía claramente tanto a los elegidos como a los réprobos, el trigo como la cizaña, cuya separación esperaba el Juicio Final. Así, san Agustín conservaba el énfasis donatista en los elegidos predestinados, pero los distinguía claramente de la masa de cristianos profesos. Ésta fue una distinción que lo llevó a defender una Iglesia amplia que abarcara tanto a los pecadores como a los indiferentes, y ofreciera a todos sus miembros los medios para su salvación.[20] La misma doctrina justificaba su confianza en que la autoridad imperial bastara para aplastar a los donatistas y obligarlos a entrar en la Iglesia católica.

Si Agustín se negaba a admitir la identificación eusebiana del imperio cristiano con la ciudad de Dios, por lo tanto también negaba el valor de la teología apocalíptica. Las historias del Antiguo Testamento, afirmaba, eran "acontecimientos históricos y, no obstante, también eran acontecimientos con sentido profético" cuya importancia se encontraba en su prefiguración y profecía de Cristo; el Nuevo Testamento revelaba así el significado verdadero y central del Antiguo Testamento. En contraste, con el advenimiento de Cristo se cum-

plieron todas las profecías: la quinta monarquía del Mesías ya había comenzado, el reino de mil años mencionado en el Libro del Apocalipsis ya estaba en marcha, encarnado en la Iglesia. En resumen, con la encarnación, la pasión y la resurrección de Cristo, el tiempo ya no poseía ningún significado profético; la historia humana ya no tenía mayor sentido que el de registrar el lento progreso de la ciudad de Dios, a la espera del cataclismo final que marcaría la llegada de los Últimos Días y la Segunda Venida, eventos cuya fecha era desconocida para todos.[21] Aquí, al igual que en su acercamiento al imperio cristiano, san Agustín mostró un agudo escepticismo: mediante su doctrina de las dos ciudades minó el triunfalismo cristiano y la expectativa apocalíptica al tiempo que puso en duda la legitimidad moral de la autoridad política.

III

Aunque se acostumbra describir a la Edad Media como un periodo dominado por la autoridad de san Agustín, en lo que respecta a sus puntos de vista sobre la autoridad política y la sociedad humana hay poca evidencia directa que apoye esa hipótesis. De hecho, los cambios en el contexto social y político fueron tan grandes que volvieron incomprensible o inaceptable su sistema altamente idiosincrático. *La ciudad de Dios* sirvió más como un libro de referencia sobre información general y argumentos particulares; pocos pensadores se detuvieron a examinar los fundamentos de su síntesis delicadamente equilibrada. Es cierto, Otón de Frisinga, un obispo y cruzado de principios del siglo XII, compuso una gran crónica de la historia mundial titulada *The History of the Two Cities*, basada en parte en san Agustín. Sin embargo, a pesar de que siguió la secuencia de cuatro imperios esbozados por san Agustín y estuvo de acuerdo con san Jerónimo en que el Imperio romano, transmutado en Bizancio y en el Sacro Imperio Romano Germánico, duraría hasta el fin del tiempo, ad-

mitió que, tras la conversión de Constantino, su historia sólo se ocupaba de una ciudad.

> Ya que no sólo todas las personas, sino también los emperadores (salvo algunos) eran católicos ortodoxos, me parece haber compuesto una historia no de dos ciudades, sino prácticamente de una sola, a la que yo llamo la Iglesia. Pues, aunque los elegidos y los réprobos están bajo un mismo techo, aun así no puedo decir que son dos ciudades, como lo hice anteriormente; debo llamarlas correctamente una sola; compuesta, sin embargo, como el grano que se mezcla con la paja.

La Ciudad de la Tierra había sido sepultada, ya que el ascenso del Islam y la supervivencia de otras naciones gentiles eran insignificantes, tanto a los ojos de Dios como a los del mundo.[22] En pocas palabras, el obispo no podía comprender las implicaciones del prolongado conflicto planteado por san Agustín entre el ansia de dominio y la humildad cristiana.

Como Otón de Frisinga dejó claro en los últimos capítulos de su obra, la división básica en la sociedad occidental, identificada como la ciudad de Dios en la Tierra, estaba entre el emperador y el papa, entre los guerreros y los sacerdotes, cada segmento a su vez apoyado por juristas, teólogos y cronistas, y el premio en juego era el patrimonio de Constantino, el liderazgo sobre la comunidad cristiana. Tanto el papa como el emperador reclaman al final el título de Vicario de Cristo, sucesores de un Mesías triunfante, el Señor del Universo, si bien su autoridad está más sostenida por principios extraídos del derecho romano que por la filosofía neoplatónica favorecida por Eusebio de Cesarea. Aunque el papa Gregorio VII ciertamente citó a san Agustín cuando denunció las tiranías del emperador Enrique IV —según él, un despliegue de bandidaje a gran escala—, su elevación de la jurisdicción espiritual sobre todas las autoridades seculares debe poco al santo africano. Cuando los canonistas construyeron su sistema de derecho fueron cuidadosos de citar la invocación de san Agustín del gobierno imperial para aplastar la herejía, tomada de sus tratados contra los donatistas, pero encontraron poco grano para su molino legal en *La ciudad*

de Dios.[23]

Hacia el siglo XII las doctrinas de san Agustín ya no eran simplemente ignoradas o incomprendidas; más bien, eran desafiadas enérgicamente. El estímulo aquí era simple. La naturaleza se extinguiría y el tiempo recuperaría su significado. Con la recepción de Aristóteles, la naturaleza fue reconocida como una esfera autónoma, con sus propios fines, derechos y ramas del saber que, aunque incompletos y, de hecho, en parte debilitados al hallarse sin la gracia divina proporcionada a través de la revelación cristiana y la Iglesia, todavía conservaban, sin embargo, su valor intrínseco. El principal defensor de este punto de vista, santo Tomás de Aquino, hacía hincapié en que el hombre había sido creado a imagen de Dios, de manera que, a pesar de la Caída en el pecado, su naturaleza conservaba todas las características de la mano de su creador. Por otra parte, en lo que se refiere a la autoridad política, siguió y desarrolló a Aristóteles al identificar al hombre como "un animal social y político", definiendo de este modo las asociaciones políticas como algo necesario y bueno. Una vez más, la justicia volvía al centro del escenario con el estado de derecho, tanto natural como positivo, postulado como la característica de la sociedad humana, que existía para promover el bienestar mutuo de sus miembros. Por el contrario, la tiranía fue considerada un tipo de gobierno en el que lo más importante era el beneficio del gobernante conseguido a través de la explotación de los gobernados; un régimen por lo general asociado con el ejercicio arbitrario del poder sin la limitación de la ley. De paso, podemos observar que santo Tomás de Aquino declaró a la ciencia política como la rama más importante del aprendizaje humano que el teólogo debía dominar, y en la práctica se decantó por una constitución equilibrada que incorporara elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. El principio que dominó su acercamiento a la política y a la

sociedad humana era la máxima: "La gracia no destruye a la naturaleza, sino que la completa. Por tanto, la razón natural favorece la fe como el deseo de la voluntad es el trasfondo de la caridad".[24] En lugar del dualismo dinámico e histórico de san Agustín, encontramos aquí una jerarquía estática equilibrada de niveles ascendentes de actividad humana y divina.

Si la Naturaleza recuperó así su dignidad, el Tiempo una vez más fue investido con sentido profético. El logro de los primeros mil años de la era cristiana impulsó una renovación en la expectativa apocalíptica y los libros de Daniel y el Apocalipsis fueron escudriñados una vez más en busca de iluminación. A finales del siglo XII, un abad calabrés, Joaquín de Floris, presentó un escenario histórico que simplemente ignoraba la identificación de san Agustín de aquellas profecías con la verdadera llegada de Cristo. Joaquín reinterpretó las escrituras; insistió en el paralelo preciso entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; declaró que la época actual no era más que la quinta en una serie de siete; y anunció que las profecías del Apocalipsis habrían de ser representadas en la sexta, una época que pronto comenzaría. Ésta sería una época de conflictos y expansión de la fe cristiana sin precedentes, con un Anticristo, posiblemente en forma de un diabólico emperador o papa, al que se oponían dos órdenes de hombres espirituales dedicados a la renovación apostólica de la Iglesia. Superpuesta a esta secuencia de siete eras, de las cuales la última sería el milenio terrenal presidido por Cristo en su gloria, se encontraba la división de toda la historia en tres grandes etapas, cada una animada por un integrante de la Trinidad. Si Dios el Padre había inspirado la dispensación mosaica y su Hijo la época cristiana, la tercera etapa, que debía comenzar durante la agitación de la sexta edad, pertenecía al Espíritu Santo. Así, mientras que san Agustín había apaciguado la expectativa apocalíptica al despojar a la histo-

ria cristiana de cualquier significado teológico, Joaquín de Floris les confirió significado cósmico y espiritual a los acontecimientos históricos, iniciando así un ciclo de expectación febril que habría de rondar la mente evangélica de Europa en los años venideros y alcanzaría su clímax en los siglos XVI y principios del XVII. Huelga decir que estas doctrinas inspiraron en primer lugar a aquellos cristianos que estaban profundamente insatisfechos con el orden imperante, que condenaban la corrupción de la jerarquía eclesiástica y de sus instituciones y que habían reestablecido la idea de una comunidad de los elegidos separada de la Iglesia oficial y de sus contrapartes seculares. Paradójicamente, estas creencias a menudo se acompañaron de la esperanza de que un emperador mundial o un papa angélico pudieran emerger para dirigir la gran renovación del universo cristiano.[25] A finales de la Edad Media, como también había sido el caso durante el judaísmo posmacabeo y el cristianismo primitivo, la expectativa apocalíptica de los elegidos espirituales se fijó en el advenimiento de un triunfante Mesías terrenal que redimiría los tiempos e inauguraría el reinado del Espíritu.

Sin embargo, en un principio el mensaje de Joaquín de Floris fue incorporado dentro de los límites de la Iglesia visible por el reconocimiento del papa a san Francisco de Asís y a las dos órdenes de hombres espirituales, los franciscanos y los dominicos, que se habían inspirado en su vida. El "doctor seráfico", san Buenaventura, audazmente nombró a san Francisco como el ángel del apocalipsis elegido para abrir el sello de la sexta edad. Por otra parte, tanto por precepto como con su ejemplo, san Francisco inspiró a varias generaciones de cristianos para que abandonaran todos los enredos mundanos y abrazaran a "Nuestra Señora de la Pobreza" como su ideal social primario. Aunque se ha puesto de moda hacer hincapié en el amor de los santos por la naturaleza y por la alegre celebración de la belleza de la creación, hace-

mos bien en recordar el desprecio ascético que él enseñó hacia todos los bienes materiales y el confort humano, un mensaje radicalmente más dualista que cualquier cosa concebida por san Agustín, ya que exigía que los elegidos trataran de imitar a Cristo en su pasión misma. Como peregrinos y mendigos, los primeros frailes de hecho personificaron la visión agustiniana de la ciudad de Dios como un grupo de viajeros siempre ajenos al reino terrenal en el que habitaban. Se discierne mejor la calidad radical del abandono franciscano de las comodidades en un diálogo entre el santo y su discípulo Leo; según se lee en las *Fioretti:*[26]

> "Padre, por el amor de Dios, dígame, ¿dónde puedo encontrar la dicha perfecta?" San Francisco le contestó así: "Cuando lleguemos a Santa María de los Ángeles, mojados por la lluvia, congelados por el frío, sucios por el fango y atormentados por el hambre; y cuando llamemos a la puerta y el portero venga furioso y nos pregunte: '¿Quiénes son?' y nosotros respondamos: 'Somos dos de sus frailes', y él responda: 'No es verdad; más bien son dos canallas que van por el mundo engañando y robando las limosnas de los pobres, ¡váyanse!', y no nos abra la puerta y nos haga quedarnos fuera, hambrientos y con frío toda la noche, bajo la lluvia y la nieve; entonces, si sufrimos con paciencia tal crueldad, tal abuso y tal rechazo insolente sin quejarnos ni murmurar, y creemos humilde y caritativamente que el portero en verdad nos conoce por lo que somos y que es Dios quien lo hace despotricar contra nosotros, oh, fraile Leo, ésa es la dicha perfecta".

Aquí observamos los imperativos de la perfección cristiana elevados a un nivel casi intolerable, un nivel que pocos de sus seguidores demostraron ser capaces de mantener. Sin embargo, la imagen de santidad presentada por san Francisco de Asís pronto se convirtió en el paradigma católico de lo que significaba ser un santo. No obstante, entre sus discípulos más fervientes, los espirituales y observantes franciscanos, florecieron de nuevo las expectativas apocalípticas y milenaristas, y su radicalismo en ocasiones los expuso a la persecución por parte de la jerarquía eclesiástica.

Fue en la Italia del siglo xv, y en particular en Florencia, que el rechazo a las doctrinas de san Agustín llegó a un punto crítico. La reactivación del aprendizaje, patente en el

estudio de los clásicos griegos y latinos y de los Padres de la Iglesia, inspiró a un círculo entero de neoplatónicos cristianos a buscar una vez más la reconciliación entre la filosofía griega y la revelación cristiana, haciendo hincapié en sus puntos en común en la sabiduría divina. Más importante en el contexto de nuestro argumento, la experiencia política de la república romana parecía ofrecer instrucción y ejemplo para las ciudadescomunas independientes del norte de Italia. Los héroes de Tito Livio fueron vistos una vez más como ejemplos morales, y las hazañas de César fueron celebradas nuevamente. En pocas palabras, surgió una escuela de pensamiento, hoy llamada humanismo cívico, que afirmó el valor de la patria —el lugar de origen o país natal— y exigía que los ciudadanos estuvieran dispuestos a dar sus vidas en su defensa. La gloria terrenal, ya fuera obtenida mediante las letras o las armas, habría de ser ganada en el nombre de la patria, el principal foro de la acción humana. El principal teórico de esta escuela fue, por supuesto, Maquiavelo, quien, al ser visto desde la perspectiva agustiniana, emerge como el primer ideólogo moderno de la ciudad mundana. Lo extraordinario es que el intelecto escéptico del humanista florentino lo haya llevado a promover ideas acerca de la autoridad política y la conducta social en gran medida similares a las doctrinas sombrías del santo africano. Preocupado sobre todo por afirmar la primacía de la política en la existencia humana, Maquiavelo aceptó que los hombres buscan el poder con el fin de satisfacer su ambición y ansia de dominación, al mismo tiempo que juegan con los miedos, los celos y las debilidades de sus conciudadanos y súbditos. Para alcanzar el poder o mantenerse en el cargo era imposible observar los dictados de la moral cristiana. En cambio, el príncipe tenía que estar listo para mentir, engañar, asesinar y, de hecho, cometer cualquier crimen que resultara necesario, mientras que en la superficie buscaba preservar una reputación de

virtud. Todo lo que san Agustín había condenado como los principios determinantes de la ciudad mundana fue tranquilamente aceptado por Maquiavelo como declaraciones de hecho y recibió fuerza prescriptiva. La doctrina de la *raison d'état*, que la política se rige por un código de comportamiento distinto de la moralidad del individuo, ascendió esta idea a una justificación estándar para el engaño y la agresión públicos.[27] Una vez más, se definió al Estado en términos de voluntad y no de razón, de dominio y no de ley, con la guerra y la conquista como su primer objetivo y justificación.

Huelga decir que no todos los humanistas siguieron a Maquiavelo en su aceptación pagana de la bajeza humana y en su resolución de abocarse a la gloria terrenal. El círculo de hombres próximo a Erasmo buscó una reforma de la cristiandad a través del renacimiento de las prácticas y la teología de la Iglesia primitiva, esperando así evitar las complejidades onerosas de la escolástica. Como es bien sabido, tanto Erasmo como Moro condenaron el ciclo de guerras dinásticas al que, por el dominio de Italia, fue empujada Europa Occidental como resultado de los reclamos rivales de España y Francia. Ambos hombres cuestionaron el ideario moral de la caballería medieval y la literatura popular que celebraban los hechos de armas como la fuente de mayor gloria del hombre, y describieron a la clase guerrera como una carga ociosa para la sociedad. En esta crítica del Estado dinástico y de la clase que lo sustentaba, recurrieron a san Agustín y a *La ciudad de Dios* en busca de inspiración. La magnitud de su deuda se revela mejor en la obra de Juan Luis Vives, un humanista español de origen judío —la Inquisición quemó a su padre por considerarlo judaizante— que fue amigo y protegido de Erasmo y Moro, y pasó la mayor parte de su vida adulta en Flandes e Inglaterra. Hacia 1519-1521, Vives editó *La ciudad de Dios* para su publicación y añadió un extenso co-

mentario que habría de ser traducido y reimpreso hasta bien entrado el siglo XVII. Declaró en sus notas a esa obra: "el mundo… está bañado en un mar de sangre mutua. Cuando uno mata a un hombre es un crimen, pero cuando muchos lo hacen juntos es una virtud. Por lo tanto, no es el respeto a la inocencia, sino la grandeza del hecho, lo que lo libera de la sanción".[28]

Cualquier duda sobre la inspiración agustiniana de la condena hecha por el humanista del norte a la guerra y al ethos militar queda disipada al examinar *Concordia et Discordia*, un folleto escrito por Vives en 1529 y dirigido al emperador Carlos V en la cúspide de su prestigio, cuando parecía que había sido elegido por Dios, según afirmaba Vives, para "algún designio grande y maravilloso". La preocupación fundamental del folleto recae en su crítica contundente a las guerras que entonces afligían a Europa, las cuales derivaban del "infinito deseo de tener poder y dominar al mundo", y, sin embargo, eran "más propias de bestias que de hombres". A través de repetidas citas de san Agustín atribuyó la prevalencia de la guerra al orgullo o al amor propio, los cuales conducían a la búsqueda de gloria militar. Alejandro y César figuraban aquí, junto a los últimos duques de Borgoña, como archivillanos, cuya ambición había causado la muerte de miles de personas. Detrás de la concentración en la guerra yacía todo el sistema de honor y nobleza, en el que el orgullo por el linaje estaba basado en un orgullo por antepasados que jamás tuvieron profesión útil alguna y fueron simples bandidos. Antes de la aparición de las artes y las ciencias "los hombres se concentraban en el honor, la gloria y la fama; en los crímenes de guerra". Por otra parte, Vives extendió su crítica a todas las "representaciones del conflicto" que, si en el mundo antiguo habían consistido en combates de gladiadores, en su tiempo se manifestaban como "prácticas militares, concursos de poesía y oratoria y disputas aca-

démicas…" La vida clerical e intelectual se caracterizaba por el espíritu de conflicto y dominación en el mismo grado que cualquier otro campo de batalla o arena política.[29]

A pesar de haber exhibido a san Agustín como su máxima autoridad y de la sorprendente similitud que guarda con éste en su enfoque crítico de la ciudad mundana, Vives ofreció un ideal muy distinto de la virtud positiva. Humanista por encima de todo, alabó a los héroes republicanos de Roma que habían sacrificado sus vidas al servicio de su país, y trazó una clara distinción entre la virtud republicana y la del imperio sucesor, que se basaba en conquistas territoriales, discordia y corrupción. A diferencia de san Agustín, él afirmaba que "la justicia es el principal vínculo de las sociedades humanas". La influencia de Cicerón y Séneca también se puso de manifiesto en su elogio del sabio, caracterizado por su dominio sobre las pasiones, una inteligencia serena y tranquila, e hizo referencia a "la inteligencia del sabio o filósofo como una divinidad terrestre". Así también, concluyó con una invocación a la unión de todas las naciones en su humanidad común para que vivieran "como si fueran ciudadanos de un mismo país". En pocas palabras, lo que revela el caso de Vives es que era posible invocar y citar los argumentos de san Agustín a pesar de adoptar una filosofía de gobierno antitética a la fuente principal del sistema teológico del santo.[30] El estoicismo cristiano a menudo se hacía eco de la crítica agustiniana del imperio y la guerra, pero su ideal moral era bastante distinto.

IV

Sin embargo, ¿todo esto qué tiene que ver con la conquista española de América y con Bartolomé de Las Casas? Mucho, en realidad, pues la aparición de un vasto imperio cristiano en el otro lado del Atlántico impulsó casi con el mismo alcance la exaltación y perplejidad que su antecesor constantiniano había evocado más de mil años antes. El pro-

videncialismo triunfante se mezcló con la euforia apocalíptica y con un rígido escepticismo agustiniano: los tres aspectos de la perspectiva cristiana sobre la sociedad humana y la autoridad política aparecen una vez más en forma casi prístina. Para empezar, el recién descubierto poder de España, tanto en Europa como en América, fue celebrado por Antonio de Nebrija, un humanista líder que, en su historia de los reyes católicos, Isabel y Fernando, anunció que la monarquía del mundo, siempre en movimiento hacia el oeste de Persia a Roma, ahora residía en España:

> Y ahora, ¿quién no ve que, aunque el título del Imperio esté en Germania, la realidad de él está en poder de los reyes españoles que, dueños de gran parte de Italia, y de las islas del Mediterráneo, llevan la guerra al África, y envían su flota siguiendo el curso de los astros hasta las islas de las Indias? ¿Y el Nuevo Mundo juntando el Oriente con el límite occidental de España y África?[31]

El ascenso de Carlos V, emperador del Sacro Imperio y rey de España, parecía cumplir las esperanzas mesiánicas, tanto humanistas como apocalípticas, de una nueva era presidida por un emperador del mundo, una vez que Jerusalén había sido reconquistada y el islam derrocado, sentimientos expresados poéticamente por Hernando de Acuña en los versos que dirigió al emperador en la víspera de su expedición para atacar Túnez:

> Ya se acerca, Señor, o ya es llegada
> la edad gloriosa en que proclama el cielo
> un Pastor y una Grey sola en el suelo
> por suerte a vuestros tiempos reservada.
>
> Ya tan alto principio, en tal jornada,
> es muestra al fin de nuestro santo celo
> y anuncia al mundo, para más consuelo,
> un Monarca, un Imperio y una Espada.
>
> Ya el orbe de la tierra siente en parte
> y espera en todo vuestra Monarquía,
> conquistado por vos en justa guerra.

Es cierto, el estado de ánimo cambió con Felipe II como rey. En cambio, tanto en el púlpito como en las aulas, se convirtió en un artículo de fe nacional que Dios había escogido a España y a sus monarcas para servir como un baluarte inquebrantable de la ortodoxia católica, a cargo de defender a la Iglesia de los ataques de los turcos en el Mediterráneo y de los protestantes en el norte. La decisión de Felipe de construir el Escorial en acción de gracias por Lepanto llevó a la construcción de un Kremlin castellano, donde el rey habitaría en un grandioso convento-palacio, un edificio dominado por una iglesia que albergaba en su cripta al sepulcro dinástico, y que estaba inspirado, de acuerdo con algunos estudiosos, en el Templo de Salomón.[32] Durante su reinado, el monarca católico adquirió un aura numinosa reminiscente de Bizancio, mejor expresada en aquella frase intraducible al inglés: *ambas majestades*, las majestades gemelas de Dios y el rey.

El descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo también evocaron exultación mesiánica. Francisco López de Gómara, capellán humanista de Hernán Cortés, cantó un panegírico en honor de las hazañas heroicas de los conquistadores, hechos tan grandes como cualquiera de los realizados por Alejandro Magno o César. Por añadidura, invistió estas conquistas de importancia universal cuando declaró: "La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de Indias, y así las llamen Mundo Nuevo".[33] Sin embargo, fue necesario un jesuita, José de Acosta, para dilucidar el significado teológico del nuevo imperio mientras, de forma imparcial, invocaba tanto a Eusebio como a san Agustín. Declaró que la creación de los imperios inca y azteca había ocurrido providencialmente, a fin de allanar y preparar el camino para la propagación del evangelio cristiano; identificó a estos dos imperios como la encarnación del reino de las ti-

nieblas, cuyas religiones estaban inspiradas por el diablo; atribuyó el éxito militar de los conquistadores españoles a la intervención directa de Santiago —el apóstol Santiago— y la Virgen María; y coronó todo el plan providencial al afirmar que Dios había sembrado cuidadosamente al Nuevo Mundo con metales preciosos con el fin de facilitar el asentamiento español y, posteriormente, financiar las campañas de la monarquía católica contra los turcos y los protestantes.[34] Ni el mismo Eusebio podía haber resultado más familiarizado con los designios del Todopoderoso.

Al mismo tiempo, el desafío de predicar el evangelio a los habitantes del Nuevo Mundo revivió o despertó el fervor apocalíptico entre los frailes mendicantes involucrados en esta tarea. En México, los primeros franciscanos fueron recibidos por escenas de entusiasmo masivo y euforia ritual que parecían anunciar el alba del milenio. La propia indigencia de los naturales, su obediencia y falta de espíritu adquisitivo admirablemente coincidieron con el ideal social de pobreza franciscana. Para atraer a estas almas era necesario que los frailes mostraran dedicación ejemplar; además, ellos debían:

> andar descalzos y desnudos con hábito de gruesa sayal, cortos y rotos, dormir sobre una sola estera con un palo o manojo de yerbas secas por cabecera, cubierto con sólo sus mantillas viejas sin otra ropa [...] Su comida era tortillas de maíz y chile y cerezas de la tierra y tuna [...] Conviene que dejen la cólera de los españoles, la altivez y presunción (si alguna tienen) y se hagan indios con los indios, flemáticos y pacientes con ellos, pobres y desnudos, mansos y humildes como lo son ellos.

En las crónicas de la época entramos una vez más al mundo de las *Fioretti*. Fray Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinía, interpretó la conversión como un éxodo, y a los indios como un nuevo Israel que hacía su salida del Egipto idólatra sólo para encontrarse con un camino desértico de aflicción, donde sufriría innumerables plagas y opresiones antes de entrar a la tierra prometida de la Iglesia cristiana. Su principal discípulo, Jerónimo de Mendieta, dilucidó la visión de Motolinía al aclamar a Hernán Cortés como

un nuevo Moisés, elegido para encaminar a los rumbo a Tierra Santa. Entonces, después de comentar —aunque falsamente— que Martín Lutero y Cortés habían nacido en el mismo año de 1484, distinguió una maravillosa simetría espiritual en el hecho de que fue en el mismo año de 1519 que mientras Lutero conducía a los países ricos y arrogantes del norte de Europa a la herejía y su posterior condenación, Cortés había derrocado al reino de Satanás, trayendo a los pobres y humildes pueblos de México al redil de la Iglesia católica.[35] La conquista espiritual, como era conocida la conversión en masa, ocupó, por lo tanto, un lugar central en la economía divina de la cristiandad: fue la primera vez, si no es que la última, que el Nuevo Mundo fue llamado para restablecer el equilibrio del Viejo Mundo. Mientras que en Europa el entusiasmo milenario a menudo desafió las estructuras de poder, en México los primeros franciscanos, aunque activos en la defensa de los indios contra la explotación de los conquistadores, surgieron, sin embargo, como defensores de la conquista armada antes de cualquier predicación del evangelio, y celebraron los logros de Cortés.

Las diatribas proféticas de Bartolomé de Las Casas producían una nota profundamente discordante en medio de los bramidos desvergonzados de los humanistas y de los fervientes himnos franciscanos. En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, publicada sin permiso en 1552, Las Casas describió, isla por isla y provincia por provincia, cómo hordas de españoles, en su papel de lobos humanos, se habían abierto camino quemando, torturando y matando todo a su paso en un mundo habitado por nativos en gran medida indefensos, provocando la desaparición de la faz de la tierra de quince millones de indios. Rara vez ha sido denunciada de modo tan incendiario y con tanta amargura la avasalladora serie de hechos que integran la conquista y la construcción de imperios. La fuerza de su invectiva en parte era el resulta-

do de una expectativa frustrada, pues en su *Historia de las Indias* Las Casas había anunciado la solemne doctrina agustiniana de que Dios había escogido a España y a Colón como sus instrumentos para abrir las puertas de la ciudad de Dios a aquellos habitantes del Nuevo Mundo a quienes había predestinado para la salvación. La razón de que este gran evento se hubiera acompañado de tanto sufrimiento humano era un misterio divino; la única certeza era que todas las grandes empresas espirituales estaban sujetas a los embates del Diablo. Fue su énfasis en la naturaleza providencial de los descubrimientos lo que llevó a Las Casas a insistir en la donación papal de 1493, mediante la cual el papa confirió el gobierno del Nuevo Mundo a los reyes de Castilla, como título de propiedad de la soberanía, lo cual, de este modo, quedó condicionado por la conversión de los indios. En resumen, como discípulo de san Agustín, Las Casas evitó cualquier adulación eusebiana del poder temporal de la monarquía católica, dado que veía su expansión territorial como algo meramente instrumental y subordinado a la tarea espiritual asignada por la Providencia. Por otra parte, se abstuvo de cualquier pronunciamiento apocalíptico y de hecho desaprobó los bautismos masivos realizados por Motolinía. En cuanto a los conquistadores y el imperio que gobernaban, Las Casas se volvió cada vez más intransigente y hacia el final de su larga vida llegó a la conclusión de que toda la aventura ultramarina se había viciado por su incursión en la violencia y por su permanencia a través de la explotación. En lugar de premiar a Cortés y a Pizarro con títulos de nobleza, la Corona debió haberlos colgado como delincuentes comunes.[36]

Si los pronunciamientos de Las Casas demuestran la vitalidad duradera del legado agustino, también indican las limitaciones de esa tradición. Pues, con el fin de refutar el argumento de que los indios eran poco más que niños mañosos, esclavos por naturaleza que requerían de un gobierno adulto

y civilizado —un argumento del humanista Juan Ginés de Sepúlveda basado explícitamente en Aristóteles—, Las Casas se vio obligado a buscar la ayuda de Aristóteles y de santo Tomás de Aquino. En su *Apologética historia sumaria* reunió una gran cantidad de información empírica, tanto sobre el mundo antiguo como de las sociedades avanzadas del Nuevo Mundo, con el fin de demostrar que, en lo que concernía a su agricultura, sus artes manuales, ciudades, comercio, religión, leyes y gobierno, los incas y los aztecas competían, y hasta superaban, los logros de los griegos y los romanos, cumpliendo así con todos los criterios de Aristóteles para integrar ciudades verdaderas. Sin embargo, a pesar de que Las Casas saqueó *La ciudad de Dios*, aquella "obra inmortal", en busca de datos sobre la religión clásica y con entusiasmo se hizo eco de su condena de la obscenidad pagana y de su culto inspirado por el demonio, al examinar la religión india buscaba paliar sus peores excesos, incluso hasta el punto de interpretar los sacrificios humanos como prueba de la voluntad de ofrecer a Dios el don más precioso de la humanidad: la vida misma. Con el mismo ímpetu insistió en que la dominación de la religión por parte del diablo no impedía que los monarcas indios emitieran leyes justas basadas en los dictados de la ley natural que les sugería la luz de la razón; leyes que, en lo que respecta a su disposición hacia el bienestar común, a menudo resultaban superiores a la práctica de la caridad cristiana en Europa. En resumen, cuando Las Casas definía y defendía los logros y los derechos de las sociedades indígenas, se basaba en las doctrinas de Aquino. Si la revelación cristiana perfeccionaba la naturaleza en lugar de destruirla, entonces su ausencia no trastornaba radicalmente la capacidad de la humanidad para percibir e incluso obedecer los dictados de la ley natural.[37] Fue al considerar este mismo principio que Las Casas insistió en el derecho natural de los príncipes indios a gobernar sus pueblos, en un esquema

según el cual la soberanía de los monarcas españoles era interpretada como una autoridad imperial global que no disolvía los derechos y los poderes locales de los señores nativos. Aquí, pues, nos encontramos con los límites de la herencia agustiniana; *La ciudad de Dios* ofrecía motivos para un rechazo fulminante de todos los héroes militares e insistía en el carácter secundario e instrumental del poder temporal; sin embargo, su relegamiento de la ciudad mundana era de poca ayuda en la elaboración de una teoría positiva sobre derechos humanos o justicia natural; en ese punto san Agustín tuvo que ceder el paso a Tomás de Aquino. Por otra parte, el concepto mismo de una ciudad mundana, en última instancia controlada por el diablo y sus secuaces, llevó a los cristianos a interpretar todas las religiones extra europeas como expresiones del reino de las tinieblas, siendo el único correctivo a este respecto el antiguo intento alejandrino, reanimado en Florencia, por rastrear la congruencia interna de la revelación cristiana y la sabiduría pagana. Pero ésa es una historia diferente.

V

What thou lovest well remains,

the rest is dross

What thou love'st well shall not be reft from thee

What thou love'st well is thy true heritage

[Lo que bien amas perdura,

lo demás es escoria

De lo que bien amas no te privarán

Lo que bien amas es tu herencia verdadera]

Estas líneas de Ezra Pound, escritas en su jaula pisana, deberían servir para recordarnos que san Agustín nunca describió la ciudad de Dios en términos triunfales como una estructura majestuosa, "almena escondida de la Eternidad", entrevista a través de la niebla que la envuelve, sino antes bien

como un pueblo de "peregrinos y forasteros sobre la tierra", algunos de cuyos miembros, a veces desconocidos entre sí, están abiertamente asociados con la Iglesia, mientras otros viven como forasteros en la ciudad mundana; pero todos están unidos por su búsqueda común de "un país mejor", "una ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios".[38] Ésta no es una visión fácilmente conciliable con la visión tradicional de la Iglesia y de la comunidad como una forma de gobierno —como "dos caras de un mismo triángulo", según expresó Richard Hooker alguna vez —. En una época en la que nos enfrentamos a una sociedad secular cada vez más propensa a todos los males denunciados por san Pablo en su Epístola a los Romanos, la noción de una civilización cristiana, implícita en aquella presumible identidad de intereses, parece remota e irrelevante, una expresión de nostalgia cultural. Al mismo tiempo, el intento contemporáneo de revivir la teología apocalíptica en nombre de la justicia social es una empresa tan expuesta como sus numerosos predecesores al peligro de servir a ambiciones políticas bastante alejadas de cualquier preocupación cristiana. Si el legado de san Agustín tiene algún mensaje perdurable, es que debemos ver todas las estructuras de dominación con suma desconfianza, por no decir escepticismo, pues todas se han viciado en parte por estar originadas en el orgullo. Uno no puede imaginarlo impresionado ya sea por el frenesí expansionista del capitalismo o por las tiranías sombrías del comunismo; que el cristiano deba participar en la búsqueda y defensa de la justicia social, resistiendo tiranía y opresión, es una posición que se puede extraer de sus argumentos, pero, en última instancia, su imagen de la ciudad de Dios como una banda de peregrinos, una sociedad de forasteros residentes, exige más separación de los organismos de poder (esos delegados de Babilonia) que participación en ellos.

II. ENTRE EL RENACIMIENTO Y LA ILUSTRACIÓN: LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA PATRIA CRIOLLA*

I

En su introducción a *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts (1540-1773)*, John W. O'Malley, S. J., señalaba que términos como "Contrarreforma", "Reforma católica", "era tridentina" y "catolicismo postridentino" eran a todas luces insuficientes, puesto que algunos de ellos provenían de interpretaciones ideológicas de la Iglesia que ya no podían ser defendidas, mientras que otros eran cronológicamente deficientes. Dirigiéndose a las explicaciones o relaciones generales de la historia europea, observaba que el periodo que tentativamente comenzaba con el Renacimiento italiano y se cerraba de manera abrupta en la Revolución francesa se denominaba, ampliamente, al menos en los pueblos angloparlantes, "la historia de la Europa moderna temprana".[1] Por analogía, O'Malley proponía que el periodo en el cual la historia de la Iglesia se enmarcaba entre fines del siglo XV y fines del siglo XVIII debía llamarse el del "catolicismo moderno temprano". Obviamente, un término como éste no era una simple etiqueta cronológica, ya que la modernidad, no importa qué tan tempranamente, implicaba la presencia de valores, énfasis e instituciones que diferían de aquellos privilegiados en la Edad Media. En efecto, el término sugiere que si bien la Iglesia defendía vigorosamente su legado medieval, a la vez impulsaba instituciones y prácticas religiosas que, en cierto modo, pueden calificarse como propias del periodo moderno temprano. Ya en una línea más cercana a nosotros, lo que propone O'Malley es que la Iglesia católica adoptó y aplicó de manera exitosa las innovaciones políticas y culturales del Renacimiento. De esto no se puede dudar, al menos en el

siglo XVI; pero de ahí en adelante, con la revolución científica del siglo XVII, y para no mencionar la Ilustración, se rompieron los fundamentos intelectuales de la filosofía escolástica y de la cosmología humanista. Esto, a su vez, no resta importancia a los logros alcanzados por la Roma del papa Julio II y de Miguel Ángel, tan "moderna" como la Francia de Luis XIV y Racine, aunque sin alcanzar el nivel de la Escocia de Adam Smith y David Hume. Cualquier interpretación lineal del pasado, que juzgue las etapas históricas según el grado en que anticiparon y prepararon el camino para el presente, debe dejarse de lado.[2] Asimismo, en estos siglos, la Iglesia católica probó de manera más que evidente su triunfo al mantener y promover una cultura religiosa que se extendió a través del Atlántico y terminó por abarcar a los nativos de América. Por lo tanto, cualquier intento por definir el "catolicismo moderno temprano" que no incluya la experiencia ultramarina como elemento inherente está condenado al fracaso.

En cualquier discusión sobre el cuerpo religioso será siempre útil, si no necesario, que recordemos la visión que éste tiene de sí mismo. De acuerdo con el cardenal Newman, la Iglesia católica forma el cuerpo místico de su fundador, Jesucristo, y como tal recoge y desarrolla el triple oficio de Cristo como Intermediario, es decir, de Cristo como Profeta, Sacerdote y Rey. De esto se deducía, agregaba Newman, que:

> [e]l cristianismo, entonces, es a la vez filosofía, poder político y rito religioso: como religión, es sagrada; como filosofía, es apostólica; como poder político, es imperial, esto es, Uno y Católico. Como religión, su centro de atención especial es el pastor y su rebaño; como filosofía, los colegios; como mandato, el papado y la curia.

Pero estos tres oficios son ejercidos en ocasiones por la misma persona o grupos, a lo que agregaba Newman, de manera específica, que el papa "como vicario de Cristo, hereda esos oficios y actos por la Iglesia". Además, cada cristiano que escucha la voz de su conciencia desempeña estos tres

oficios, pues "[...] la conciencia es el vicario de Cristo original, profeta en sus informaciones, monarca en su perentoriedad, sacerdote en sus bendiciones y anatema".[3]

De acuerdo con Friedrich von Hügel, estos oficios o caracteres de Cristo pueden hallarse en todas las religiones del mundo y, en el caso concreto del cristianismo, se encuentran en el Nuevo Testamento, donde Pedro, Pablo y Juan, al ponerlos de relieve, dan testimonio de su presencia. Pero él enfatizaba que todas estas categorías constituían tipos ideales y que raramente existían aisladas. Comoquiera que sea, los tres elementos constituyentes de la religión cristiana —el histórico-institucional, el intelectual-profético y el experimental-devocional— son instrumentos útiles de análisis para los historiadores de la Iglesia.[4]

Fue en su forma preferida y ya mencionada de gobierno y en su adhesión a la cultura humanista como el catolicismo moderno temprano demostró abiertamente su carácter moderno temprano. A finales del siglo XV, emergieron en Europa occidental sólidos Estados dinásticos que subyugaron a la turbulenta aristocracia terrateniente y convocaron a los nobles para servir en los concejos reales, fungir como cabezas de ejércitos o actuar como gobernadores provinciales. La autoridad de los reyes y príncipes fue magnificada por la recepción de la ley romana y su prestigio se expresó a través del mecenazgo de las bellas artes. Juristas, humanistas e incluso teólogos se unieron para celebrar el poder real. La creación del Estado moderno fue seguida en muchos países, exceptuando Inglaterra y Polonia, por un declive radical en la autoridad de las asambleas nacionales y provinciales, con lo que se expresaba así un profundo rechazo del principio medieval del gobierno representativo. Tal era la atracción de la monarquía absoluta que Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), un influyente jesuita español, invocó la filosofía neoplatónica y hermética para declarar que "[...] la voluntad del

príncipe es imagen de la omnipotencia divina", a lo que agregaba: "[...] el rey se define en el libro del filósofo egipcio, que es el postrero de los dioses y el primero de los hombres". La magnificencia de El Escorial constituía una demostración visible de este elogio.[5]

El despegue de la monarquía católica en España fue contemporáneo de la transformación del papado. La serie de reveses que se sucedieron por esos años —el Cautiverio de Aviñón, el Gran Cisma y el movimiento conciliar— despojó a la Santa Sede y su curia del poder internacional y la jurisdicción que alguna vez ejercieran con papas como Gregorio VII e Inocencio III. Con el firme deseo de recuperar su autoridad espiritual, los papas del siglo XV reconocieron el derecho de los monarcas de Europa a nombrar obispos y canónigos en sus dominios, estando sujetos sólo a la aprobación formal de Roma. El bienestar temporal del papado, sin embargo, fue asegurado por la subyugación de los nobles y tiranos que hasta entonces habían gobernado gran parte de los Estados papales, proceso en gran medida completado por el *papa guerrero*, Julio II (1502-1512). Esto llevó a que, en términos políticos, la Santa Sede figurara en el concierto europeo de poderes como una rica monarquía italiana, la cual —a semejanza de sus equivalentes seculares— ejerció un poder absoluto en las esferas civil y eclesiástica. Así también, los papas de esa época actuaron como mecenas de los humanistas italianos y de renombrados artistas. La temprana "modernidad" del papado se demostró inmejorablemente cuando Julio II decidió destruir la Basílica de San Pedro, que por cientos de años había congregado multitudes de peregrinos. Los arquitectos que participaron en el diseño de la nueva basílica —a saber, Bramante, Miguel Ángel, Maderno y Bernini — ilustraban el grado de esplendor cultural sobre el que se sostenía el prestigio de la Santa Sede. Al mismo tiempo, es bueno recordar que una considerable proporción de los in-

gresos del Estado papal en un lapso de ciento cincuenta años fue absorbida por este gran proyecto.[6]

Si consideramos lo anterior como la matriz cultural en la que la Compañía de Jesús recibió la aprobación papal en 1540, no deberá entonces sorprendernos que terminara exhibiendo valores propios de la monarquía absoluta. Allí donde las órdenes mendicantes, y en particular los dominicos, realizaban elecciones para todos los escalones de autoridad en su seno, los jesuitas, por el contrario, elegían a su general de por vida y era él quien nombraba a los provinciales y rectores de los colegios que tenía a su cargo. Si las órdenes mendicantes conformaban grandes federaciones, compuestas en su mayoría por provincias autónomas, el general jesuita podía eventualmente disponer el envío de personas que realizaran visitas a las provincias y aprobar la transferencia de sus hermanos jesuitas a provincias aledañas. Un recurso adicional de poder, ejercido por los provinciales y los visitadores, fue la inmediata expulsión de cualquier elemento recalcitrante o rebelde dentro de la orden. Al igual que el papado de esta época, los jesuitas hicieron suyos los frutos del aprendizaje humanista, especialmente como guardianes de la literatura y las lenguas clásicas. Cuando abrieron colegios para educar a la élite intelectual y social de la Europa católica, brindaron una enseñanza tal que reflejaba la reciente recuperación del latín clásico y de su literatura, y proporcionaban así a sus alumnos la formación retórica promovida por los humanistas del Renacimiento.[7]

Pero en donde san Ignacio de Loyola innovó de manera más clara fue en su insistencia en que todos los jesuitas hicieran los ejercicios espirituales bajo la tutela de un director experimentado. Si los monjes y los frailes estaban moldeados lo mismo por su participación cotidiana en el coro para cantar los oficios sagrados que por su noviciado, cada jesuita se insertaba en una meditación sistemática que estaba diseñada

con el propósito de despertar su conciencia y encomendarlo a una vida de servicio. Este llamado a la conciencia individual se basó en la *Devotio moderna*, que había sido cultivada por los Hermanos de la Vida Común en el siglo XV en la Renania y en los Países Bajos. La gran obra de esta corriente fue la *Imitación de Cristo*, comúnmente atribuida a Tomás de Kempis, texto empleado de preferencia tanto por san Ignacio como por los principales teólogos protestantes. En efecto, el siglo XV fue el momento en que muchos devotos cristianos se sintieron tentados a perder toda esperanza en su salvación final, y los *Ejercicios espirituales* ofrecieron un camino para mitigar aquellos temores. Paralelamente, debe indicarse que los jesuitas por lo general vivían en instituciones colegiadas que los ayudaban a la vez a mantener sus vocaciones y a vigilar su conducta.[8]

Destacar la "modernidad" de los jesuitas, sea en su constitución o en su formación individual, no debe apartarnos del hecho de que era el pasado y no el futuro lo que obsesionaba la mentalidad del siglo XVI europeo. En *Honor del gran patriarca, san Ignacio de Loyola* (1645), Juan Eusebio Nieremberg proclamó que san Ignacio no tanto era el inventor de una nueva orden religiosa como el restaurador de una antigua. Del mismo modo que Cristo había fundado un "colegio apostólico" para predicar el evangelio a todas las naciones, "aquel gran peregrino" había fundado "una nueva religión de clérigos" que habían heredado y revivificado "el mismo oficio de los apóstoles de la Iglesia primitiva", y en ningún lugar se observaba esto más claramente como cuando predicaban en los "nuevos mundos de las Indias Orientales y Occidentales". Mientras los apóstoles habían sido ordenados como sacerdotes, de igual manera los jesuitas habían sido ordenados, "no a la perfección cristiana [...] sino a la perfección sacerdotal", lo que significaba que ellos imitaban a los apóstoles en la predicación del evangelio y en la administra-

ción de los sacramentos. El papel que los jesuitas desempeñaban, al actuar como "el brazo derecho de la Silla Apostólica" de Roma, sólo confirmaba esta audaz comparación. Como muchos de sus rivales salidos del protestantismo, los primeros jesuitas concibieron a su sociedad como una revitalización del sentido de misión y el fervor de la Iglesia primitiva.[9]

Para sostener esta elogiosa comparación, Nieremberg no vacilaba a la hora de criticar el ideal monástico. En tanto que los monjes y frailes imitaban a Juan el Bautista cuando se aislaban por el mundo, los jesuitas, en cambio, seguían el ejemplo de Cristo cuando se sentaba a comer con los fariseos y los publicanos con el propósito de salvar almas. ¿Se podía negar acaso que la Compañía hacía suya la máxima de santo Tomás sobre las ventajas que ofrecía una "vida mixta" de acción y contemplación para la práctica de la vida religiosa? Asimismo, Nieremberg citaba a san Bernardo al comparar "a los contemplativos con las mujeres y a aquellos ocupados en salvar almas con los auténticos hombres y los soldados". ¿Qué podía ser más importante que ayudar a nuestros prójimos a salvar sus almas? Actos como éstos iban más allá de las plegarias, el ayuno y la autoflagelación de monjes y ermitaños, especialmente en virtud de que se daba por sentado que Dios se sentía más complacido por "la vida de la Compañía" que por las santidades individuales de los ermitaños. De todas las órdenes religiosas que la habían precedido, conjeturaba Nieremberg, quizá los dominicos se acercaban más al estilo de los jesuitas, ya que su prédica se encaminaba a salvar almas, pero su preocupación extrema por la liturgia y el canto coral los había desviado de su labor original, pues "[…] aunque el coro es ocupación y oficio de ángeles, el salvar hombres es oficio de Dios". Para concluir esta labor, los jesuitas evitaban las penitencias y los martirios dolorosos, y concentraban sus esfuerzos en "el estudio y la ora-

ción y sobre todo en la continua mortificación interior y [el] ejercicio de quebrantar la propia voluntad". Desde que la Compañía fue concebida, los jesuitas habían renovado "la antigua costumbre de la frecuentación de los sacramentos de la penitencia y [la] comunión", pero más adelante extendieron sus labores hasta abarcar: "la crianza de la juventud [con una] enseñanza graciosa y liberal"; las misiones en todos los reinos del mundo; la visita de prisiones y hospitales; la administración de los *ejercicios espirituales*, y la promoción y defensa de la fe, ya sea en el púlpito o en sus escritos.[10]

Al concluir, Nieremberg argumentaba que la Divina Providencia siempre había proveído defensores de la fe para contrarrestar los ataques de los herejes más conspicuos, como en el caso de san Atanasio y los arrianos, san Agustín y los pelagianos, o santo Domingo y los albigenses. Ahora, era la misma Providencia la que había colocado a san Ignacio para combatir la herejía de Martin Lutero. Según algunos autores, el santo español había cumplido a cabalidad las profecías de Joaquín de Floris y san Vicente Ferrer, por lo que podía ser visto como la encarnación del quinto ángel del Apocalipsis, y ser comparado con el ángel descrito por Isaías, encargado de destruir el ejército de Senaquerib. Al final de su obra, Nieremberg concluía: "Martin Luther, dice, se huyó de la Iglesia para destruir la Iglesia. Ignacio de Loyola se huyó del mundo, para destruir el mundo, esto es, la vida mundana".[11] Que la fundación de la Compañía de Jesús significó una renovación de los esfuerzos apostólicos de la Iglesia primitiva era también una conclusión a la que arribaba el *De instauranda Aethiopum salute* (1627), cuyo autor, Alonso de Sandoval, un jesuita asentado la mayor parte de su vida en el puerto de Cartagena de Indias (Nueva Granada), retrató a san Francisco Javier como el continuador de la ruta trazada por el apóstol santo Tomás cuando predicó en Asia y África. Qué era la Compañía de Jesús, clamaba el es-

critor, sino una "religión de apóstoles", a partir del cuarto voto tomado por los jesuitas ya formados, que los comprometía a predicar el evangelio en todas las naciones. En verdad, agregaba, si esta vocación era lo que distinguía a la Compañía del resto de las órdenes mendicantes, entonces los franciscanos podían ser caracterizados por su amor a la pobreza y los dominicos por su búsqueda de la verdad, mientras que los jesuitas sacrificaban todo a su alcance con el fin de ganar almas. En su gran obra, Sandoval describió cómo él y su leal asistente (el futuro san Pedro Clavero) brindaron asistencia espiritual a los esclavos africanos a su arribo a Cartagena, buscando convertirlos y bautizarlos. Asimismo, agregaba que la principal misión de los jesuitas era con los pobres y desposeídos del mundo entero, es decir, con las naciones de población negra, en las que estaban incluidas los pueblos de África, el sur de la India, las Filipinas y los esclavos americanos. Dirigiéndose a aquellos sacerdotes de la Compañía que figuraban como profesores o predicadores en las ciudades, y que dedicaban su vida al estudio y la meditación, Sandoval los exhortaba a buscar la gloria eterna en un ministerio activo entre los negros y los pobres. Tampoco vaciló a la hora de citar un relato tomado de los Padres del Desierto en Egipto, donde un monje, después de haber pasado quince días trabajando entre los pobres, pasó quince años haciendo oración y ayuno, soportando incontables tentaciones en el desierto, sólo para aprender que había hecho más méritos para llegar al cielo en esas dos semanas de ministerio voluntario que en todos los años de penitencia y aislamiento. En una metáfora final, Sandoval observó que las Indias eran una tierra de mercaderes y que Cristo era el "soberano mercader del Evangelio", quien a través de san Ignacio "hizo e instituyó una Compañía con hombres cuyo fin es buscarle almas", compuesta de sacerdotes que venían a ser "mercaderes de oficio [y] compañeros del Sumo mercader",

todos ellos comprometidos en la búsqueda de riqueza espiritual.[12]

Nada era más llamativo en las reflexiones de Nieremberg y Sandoval que su compromiso de por vida con el ministerio evangélico y su abierto rechazo a la vida monástica. Mientras que en la Edad Media los monjes y los frailes abandonaban el mundo, y su separación de la sociedad se expresaba de modo evidente en la adopción de un hábito particular y de la tonsura, en contraste, los jesuitas no tenían una ropa que los distinguiese y vestían como cualquier otro sacerdote; y como si esto no bastara, abandonaban el canto coral de la liturgia al tiempo que evitaban las formas extremas de ascetismo. En cambio, la diferencia de los jesuitas con los reformadores protestantes se centraba en su vocación como sacerdotes de administrar los sacramentos y alentar la devoción. En este contexto, no debe dejarse de lado que, en sus "reglas para pensar con la Iglesia", san Ignacio exhortaba a los jesuitas a sostener las prácticas devocionales del catolicismo medieval, fomentando la veneración de las reliquias de santos, lámparas e imágenes sagradas, la constante disposición a escuchar misa, la recepción de la comunión y la práctica de la peregrinación. Pese al renovado énfasis en su ministerio como sacerdotes, sin mencionar la educación humanista impartida en sus colegios, los jesuitas permanecieron dedicados a la promoción de formas medievales de devoción, incluso si éstas implicaban promover una ferviente y especial adoración de Cristo en la Eucaristía.[13]

II

Cuando los jesuitas españoles arribaron a México y al Perú, se esperaba que se dedicaran a la conversión e instrucción de los indios americanos. Después de todo, en 1493 el papado había cedido el gobierno de la tierra firme y las islas recién descubiertas en las Indias Occidentales a los Reyes Católicos, bajo la condición de que éstos promovieran la en-

trada de estas poblaciones en el "gremio de la Santa Iglesia Católica Romana".[14] Pero hacia 1569-1571, las órdenes mendicantes se encontraban desde hacía largo tiempo establecidas en parroquias, que cubrían, si no toda, la mayor parte de los territorios conquistados por los españoles. Al mismo tiempo, en Europa la Compañía de Jesús había buscado mantener su emancipación de la autoridad episcopal al abstenerse de administrar las doctrinas. El Concilio de Trento sirvió para que el segundo general de la Compañía, Diego Laínez, interviniera para criticar la jerarquía inmóvil de los obispos y párrocos por ser un obstáculo en el normal desempeño y expansión de la Iglesia misionera.[15]

Para comprender los principios que regulaban a la Compañía de Jesús en su ministerio en el Nuevo Mundo, hay que aproximarse a *De procuranda salute indorum* (1590), escrito por José de Acosta durante la década anterior, cuando se desempeñaba como segundo provincial en el Perú. Nada más comenzar, se anticipaba a Sandoval cuando declaraba que "[…] la Compañía de Jesús ha sido fundada básicamente para servir a la Iglesia de Dios, yendo a misiones por las diversas zonas de todo el orbe […] fundada por divina inspiración con la finalidad primordial de ganar para Cristo a esos pueblos". Así también, Acosta comparaba las misiones de san Francisco Javier y otros jesuitas con aquellas emprendidas por Pablo y otros apóstoles, especialmente porque en ambos casos las conversiones habían sido realizadas sobre la base de la persuasión, sin tener que recurrir a la coerción o a la conquista. En contraste, en el Nuevo Mundo muchos indios habían sufrido primero la conquista española y, en cualquier caso, pacificados o no, su conversión presentaba problemas sin igual: "Para nosotros la mayor dificultad es la excesiva estupidez e ignorancia de los bárbaros; a los apóstoles, por el contrario, nada les estorbó tanto como aquella sabiduría hinchada y poderosa de los judíos, de los griegos y sobre todo

de los romanos".

Además, los jesuitas probablemente pagaban las consecuencias con una muerte cruel si se atrevían a adentrarse en territorios en los que los indios no habían sido sometidos. Para Acosta, tales muertes no podían ser catalogadas como "verdadero[s] martirio[s]", y mucho menos se podía decir que habían cumplido algún propósito en la medida en que los indios habían permanecido indiferentes a la prédica. Así, en ese contexto se requería de un nuevo método de esfuerzo misionero, pues, a diferencia de lo ocurrido con la práctica entonces en curso en Asia y África, en América es necesario "que soldados y misioneros vayan juntos".[16]

Al decir esto, Acosta ya anticipaba lo que en el futuro sería la regla de conducta para la mayoría de las misiones jesuitas al momento de reducir a los indios insumisos, sean éstos ecuatorianos, chilenos, o nativos de Sonora o Baja California. La gran excepción sería Paraguay, donde los jesuitas entraron y convirtieron a sus habitantes los guaraníes sin contar con la protección brindada por los soldados españoles. Como lo ha demostrado Ramón Mújica, en el caso paraguayo los jesuitas ganaron el apoyo de los jefes indígenas, pero también se beneficiaron del apoyo que les prestaban sus banderas coloreadas, que representaban a los siete arcángeles, "príncipes de las milicias divinas". La exclusión de otros europeos que no fueran los jesuitas se dio sólo en las misiones de Paraguay, y fue tal el éxito de convivencia entre los indígenas y los religiosos que éstos llegaron a establecer una milicia compuesta por nativos de la zona, pertrechándolos con armas para defenderse de los traficantes de esclavos provenientes del Brasil.[17]

Respecto al ministerio puesto en marcha en las tierras conquistadas por españoles, Acosta volcó su experiencia de provincial en el Perú y les aconsejó a los jesuitas no aceptar nunca la administración de las parroquias o doctrinas. En

primer lugar, los obispos del Nuevo Mundo ya habían presionado para la implantación de los cánones dictados en el Concilio de Trento, dentro de los cuales se hallaba el derecho que les permitía nombrar y visitar a todos los sacerdotes a cargo de parroquias en sus diócesis, derecho que hubiera significado la subordinación de los clérigos jesuitas a la jurisdicción episcopal. En segundo lugar, colocar a un joven jesuita en una remota y aislada parroquia de los Andes lo conduciría de manera inevitable a la tentación de tener relaciones sexuales con mujeres de la localidad, más aún al ser público y notorio que las mujeres nativas eran proclives a entregar sus favores carnales, según señalaba Acosta. En tercer lugar, ya que el clero de las parroquias peruanas obtenía su manutención con un salario deducido del tributo indígena recolectado por los encomenderos y corregidores, era casi seguro que los jesuitas podrían entrar en conflicto con estas autoridades y terminar envueltos en acusaciones por avaricia si presentaban alguna queja para la mejora de sus salarios. Como se puede apreciar, Acosta reproducía la crítica del sistema diocesano ya adelantada por Laínez en el Concilio de Trento.[18]

Lo que se derivaba de las recomendaciones de Acosta era la necesidad de marcar una clara bifurcación en el ministerio americano entre las misiones dirigidas a los indios "gentiles", que vivían cerca de las fronteras de los dominios españoles, y las misiones "entre fieles", dirigidas a los indios que tenían una condición de vasallos desde hacía largo tiempo. En lo que se refiere a esta última, Acosta comentó la exitosa prédica de los jesuitas que habían aprendido quechua o aymara, lo que llevó a que las poblaciones nativas acudieran como un rebaño a escuchar los sermones y confesar sus pecados. La impresión que les causaron a los sacerdotes la devoción y el arrepentimiento de los indios los llevó a brindarles la comunión, no obstante el rechazo y oposición del clero

de ese entonces. Según Acosta, la mejor manera de propagar este ministerio americano consistía en establecer un colegio en una zona con mucha población, de modo que pudiera servir como base para sus misiones. Para implementarlo, y valiéndose de su cargo provincial, Acosta contribuyó a fundar el Colegio de Juli, situado en la provincia de Chucuito, en las riberas del lago Titicaca, que con el tiempo daría albergue a ocho o más jesuitas a la vez, y que se dedicaba a la administración de tres parroquias.[19]

Para ilustrar esta bifurcación del ministerio americano, podemos tomar el caso de Nueva España, donde, poco después del arribo de los jesuitas en 1572, uno de ellos, Juan de Tovar, prebendado de la Catedral de México y reconocido por su conocimiento del náhuatl y de la historia azteca, entró a la Compañía. Pronto fue llamado por Antonio del Rincón, un mestizo descendiente de la Casa Real de Texcoco, quien enseñaba latín en el Colegio de San Jerónimo en Puebla y les suministraba servicios a los indios de aquella ciudad y sus suburbios, predicando y confesando en "lengua mexicana", como se llamaba al náhuatl. Venerado por los nativos como su padre espiritual, publicó en 1595 *Arte mexicana*, un manual de gramática y una guía para sacerdotes deseosos de trabajar entre los nahuas. Pero no fue sino hasta 1645 que su trabajo fue superado por el *Arte de la lengua mexicana*, compuesto por Horacio Carochi, jesuita italiano que había vivido desde mucho tiempo atrás en Nueva España. Por ese entonces, la Compañía mantenía a cuatro sacerdotes expertos en náhuatl en la iglesia de San Gregorio de la Ciudad de México, los que enseñaban en su colegio a un grupo de por lo menos cincuenta jóvenes, todos ellos descendientes de la nobleza nahua. La figura dominante de esta época era Juan de Ledesma, un jesuita criollo cuya fama de asceta era bien conocida. Ledesma fue el encargado de reconstruir la iglesia y establecer las cofradías de indios que ayudaban a celebrar las

principales fiestas del calendario litúrgico con el esplendor que se merecía. En su labor lo secundaba Lorenzo, un indígena que hacía las veces de maestro de escuela, proveniente "de prosapia muy principal y noble de la nación mexicana", quien se encargaba de componer "coloquios y autos sacramentales en lengua mexicana", incluyendo un "mitote del Emperador Moctezuma", en el que los indios, decorados con fina plumería, ponían en escena una danza ceremonial.[20]

Cuando el jesuita italiano Juan Bautista Zappa llegó a México en 1675, estaba destinado inicialmente a san Gregorio (descrito por testimonios de la época como un "colegio tan útil y tan maravillosamente provechoso a la nación mexicana, que allí recibe el pasto de la doctrina cristiana en los sermones de todos los domingos en su idioma"). Los sacerdotes que residían en el colegio no se limitaban a su circunscripción en la capital, sino que salían "algunas veces [...] a los pueblos de la nación mexicana" en los pueblos aledaños. Zappa participó en la gran misión jesuita de Puebla y luego se internó en lugares tan distantes como Sultepec y la sierra de Mextitlán. En 1692 recorrió las cadenas montañosas y los valles tropicales de la Huasteca —actual San Luis Potosí—, una misión que lo retuvo por cuatro meses, minando su salud. En medio de sus sermones, según se nos relata, sostenía una pintura del infierno repleto de demonios y con el fuego devorando a los condenados, que le sirvió para prevenir a la congregación del destino que le podía esperar. Sus misiones terminaban por lo general con procesiones penitenciales a través de las calles durante las cuales los fieles se azotaban, lo que provocaba que la sangre manara de sus hombros. Pero el aparente éxito no escondía la profunda depresión que embargaba a veces a Zappa al percatarse de la ignorancia de los indios, al punto de que, en sus oraciones a la Virgen María, se quejaba de estos hechos; sin embargo, ella lo reprendía diciéndole: "Hasta que te hagas como uno

de los Indios, no has de agradar, ni a mi Hijo ni a Mí".[21]

A lo largo del siglo XVII, los jesuitas de Nueva España fundaron misiones en los territorios fronterizos de Sinaloa, Sonora y Chihuahua, y en 1645 encomendaron esta grandiosa tarea a no menos de sesenta y cinco jesuitas de los cuatrocientos con los que contaba la provincia. Un cronista contemporáneo, Andrés Pérez de Ribas, no escatimaba esfuerzos a la hora de justificar el empleo de soldados para defender estas misiones, especialmente cuando era más que evidente —al menos para él— que el diablo alentaba a los indios a resistirse al evangelio y atacar a los intrusos. El hecho que marcaría el triunfo de estas misiones fronterizas del norte se daría con la aceptación de los jesuitas como tutores por parte de los yaquis de Sonora, una tribu por demás conocida por "ser nación tan populosa, belicosa y arrogante, que jamás havía tenido comercio y amistad con los españoles". En total, poco más de treinta mil nativos, distribuidos en ocho asentamientos independientes entre sí, pasaron a ser convertidos. Fue en este marco que, dando una inmejorable definición de lo que podía llamarse una "conquista espiritual", Pérez de Ribas alabó las virtudes de "aquellos operarios [del evangelio] y soldados de la milicia de Cristo que se emplearon en el apostólico ministerio de estas conquistas espirituales y empresas hechas en orden de liberar las almas que Dios havía apreciado con su sangre y derribar las fortalezas, donde las tenía cautivas el Demonio". Por consiguiente, el enemigo era el demonio, en tanto que los desventurados indios constituían el campo de batalla y el premio que resultaría de ganar ese enfrentamiento espiritual entre las fuerzas del cielo y de la tierra, el bien y el mal.[22]

Un nuevo capítulo de estas misiones norteñas comenzó en 1697 cuando Juan María de Salvatierra, jesuita italiano que había llegado junto con Zappa y había pasado muchos años en Chihuahua trabajando entre los indios tarahumaras, en-

cabezó la primera misión hacia Baja California. Aun cuando el virrey secundaba esta iniciativa ofreciendo apoyo económico, en sus primeros años los jesuitas tuvieron que contar con apoyo privado, especialmente si éste permitía mantener una pequeña guarnición de soldados. Pero hacia 1705, la Guerra de Sucesión obligó a la Corona a dejar de cumplir con el aporte y subsidio por tres años. Esto requirió que Salvatierra echara mano de toda su persuasión para obtener el visto bueno de los colegios jesuitas de Nueva España y recaudar los 120 mil pesos necesarios para mantener las misiones norteñas, asegurando el préstamo con una hipoteca sobre sus tierras, hecho que demuestra el compromiso de la provincia mexicana para con sus misiones fronterizas del norte.[23] No es necesario extenderse sobre las misiones destinadas a los indios "gentiles" que dispuso la provincia del Perú, ya que el establecimiento del Estado jesuita en Paraguay y las temerarias excursiones a través de la frontera en Chile han merecido numerosos estudios por parte de los investigadores. En cambio, el papel de los jesuitas entre los indios peruanos ha recibido poca atención. En Lima, por citar un ejemplo, los jesuitas administraron la parroquia de El Cercado, y en el Cuzco se encargaron de la educación de los hijos de la nobleza en el Colegio de San Francisco de Borja. Mención aparte merece el Colegio de Juli, donde el jesuita italiano Luis Bertonio compuso su *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara* (1603), posteriormente enriquecida con un *Vocabulario*. Asimismo, el jesuita español Diego González Holguín, tras haber residido en Cuzco y Juli por un largo periodo de tiempo, publicó en 1607 su *Gramática y arte de la lengua general*, es decir, el quechua. En estos trabajos, los jesuitas aplicaron la tradición de la erudición renacentista, que quedó plasmada notablemente en el libro de Antonio Nebrija, *Introductiones latinae* (1481), una gramática que le sirvió de modelo a fray Domingo de Santo Tomás para su

Arte, dedicada también al quechua.[24]

III

La cálida bienvenida que se profesó a los jesuitas al llegar a Lima y a la Ciudad de México estaba precedida por su bien ganado prestigio como maestros de escuela. Esto llevó a que, al arribar a la capital de Nueva España, un agustino los calificara entonces de "verdaderos reformadores del mundo [y] renovadores del espíritu primitivo de la Iglesia", aunque el cabildo eclesiástico los recibió más fríamente al considerarlos "clérigos como ellos", esto es, a sus ojos no pasaban de ser sacerdotes seculares como cualesquiera canónigos y prebendados. Expresándose con más atingencia, el virrey Martínez Enríquez y el cabildo fueron más entusiastas en su acogida al considerar la urgente necesidad de los jóvenes criollos de la Nueva España de contar con "maestros de leer y escribir, de latinidad y demás ciencias". Como lo narraría después un historiador jesuita, las órdenes mendicantes se habían dedicado a convertir y educar a la población nativa, con el resultado de que los "caballeros y gente calificada" enfrentaban serias dificultades para hallar una buena educación para sus vástagos. El problema no era menor: sin tal educación, ¿cómo podrían los jóvenes criollos aspirar a puestos como sacerdotes o juristas o, menos aún, a convertirse en canónigos de la catedral o en oidores de la Real Audiencia? Con el objetivo de satisfacer esta demanda, el primer provincial jesuita Pedro Sánchez, profesor de la Universidad de Salamanca y rector del Colegio de Alcalá de Henares, estableció rápidamente los colegios de San Pedro y San Pablo en la capital, para así poder instruir a los futuros candidatos al sacerdocio. Muchas escuelas para varones se establecieron así y formaron posteriormente el Colegio de San Ildefonso. No satisfecho con trabajar en la capital, Sánchez visitó las provincias y el resultado fue que en pocos años se habían fundado colegios en Guadalajara, Zacatecas, Vallado-

lid, Pátzcuaro, Puebla y Oaxaca. Esta notable expansión de la actividad jesuita fue posible no sólo por el envío de más jesuitas desde España, sino también por la admisión de veinte novicios entre 1573 y 1575, entre los cuales se hallaban varios eminentes criollos.[25]

Una recepción similar aguardaba a los jesuitas en Perú, y en menos de un año el grupo original de siete creció a treinta, incluyendo dos ex canónigos de la Catedral de Lima. En un breve lapso se establecieron colegios en Cuzco, Arequipa y La Paz, y hacia 1576 la escuela de gramática de la capital había incorporado 250 alumnos. Tal era su prestigio que cuando el virrey Francisco de Toledo buscó suprimir dichas escuelas jesuitas e incorporarlas a la renovada Universidad de San Marcos, su decisión provocó masivas protestas y se vio forzado a dejarla sin efecto. En 1579, el provincial franciscano en Perú le escribió al rey alabando la educación brindada por los jesuitas, ya que la Iglesia se beneficiaba con que los niños aprendiesen gramática, artes y, más importante aún, los fundamentos de la virtud y los buenos modales. La siguiente etapa comenzó en 1583 con la fundación del Colegio de San Martín, donde los estudiantes residían y a la vez llevaban los cursos de teología impartidos en la Universidad de San Marcos. En efecto, los jesuitas ofrecían una educación general para la élite social o intelectual a un nivel de secundaria o preparatoria, pero igualmente adiestraban a los estudiantes más inteligentes o ambiciosos en busca de un grado universitario en teología y derecho civil o canónico.[26]

Si la Compañía estaba en capacidad de expandirse tan rápidamente en el Perú y en México, se debía a una coyuntura peculiarmente propicia. Durante las administraciones de los virreyes Toledo y Enríquez (1569-1581), se introdujeron una serie de medidas que produjeron una notable alza en la producción de plata y en el comercio trasatlántico. Además, esta expansión de una economía exportadora coincidió con la

aparición de un grupo de jóvenes criollos, herederos de los primeros conquistadores, que necesitaban desesperadamente educarse para ingresar al clero. Algunas décadas después del arribo de los jesuitas, los criollos instruidos en sus colegios llegaron a dominar los puestos del clero secular en sus respectivas diócesis. A esto se puede agregar que, hacia mediados del siglo XVII, los conflictos entre el clero europeo y el criollo alteraron el orden de casi todas las provincias americanas, conflicto que fue resuelto de manera parcial con la adopción de la *alternativa*, un sistema por el cual cada grupo tomaba posesión del control de forma alternada. Por esos años, los criollos asumieron el gobierno de muchos ayuntamientos, universidades y, finalmente, llegaron a dominar la Real Audiencia al finalizar el siglo.[27]

La Compañía no pudo permanecer ajena a las consecuencias que se originaron a raíz de la educación que impartía. A pesar de que sucesivos generales les advirtieron a los provinciales que no debían aceptar cantidades excesivas de criollos, la ampliación de las actividades de la Compañía en el Nuevo Mundo implicó un inevitable incremento en el reclutamiento, por lo general salidos de las filas de sus mismos alumnos. Como lo ha demostrado Bernard Lavallé, 29% de sacerdotes criollos en la provincia mexicana hacia 1600 se elevó a 58% en 1653 y a 69% en 1696. En la provincia peruana la tendencia fue más pronunciada: mientras en 1613 sólo 20% de los sacerdotes había nacido en América, los criollos ascendieron a 48% en 1636 hasta alcanzar un pico de 86% en 1696. Estas cifras se hacen más significativas si observamos, dando por sentado que la provincia de México ofrece un ejemplo ilustrativo, cómo creció la Compañía en estos dos siglos. En 1638 esta provincia —que incluía Guatemala y Cuba, además de toda Nueva España— poseía 377 miembros, 193 de los cuales eran sacerdotes. En 1766, a un año de su expulsión de América, tenía entre sus filas 693 miembros,

con 438 de ellos desempeñándose como sacerdotes. La ausencia de estudios sobre las relaciones entre los jesuitas criollos y europeos no permite conocer cómo se llevó a cabo el equilibrio de poder e influencia entre los dos grupos, más aún cuando el mínimo intento de crear facciones al interior de la Compañía era severamente castigado con la expulsión. Lo que sí sabemos es que el primer criollo en ser designado provincial en Nueva España fue Pedro de Velasco, un descendiente de la familia de los condes de Santiago, que hizo su servicio entre 1646 y 1649.[28]

Para mantener sus colegios e iglesias, sin mencionar su creciente número de miembros, los jesuitas se valieron de las donaciones de los benefactores y buscaron activamente adquirir propiedades. En la Ciudad de México, el más rico minero platense de ese entonces, Alonso de Villaseca, les cedió una gran extensión de terreno dentro de la capital para su primer colegio, a lo que añadió otros 88 000 pesos en efectivo y en barras de plata. Cuando el primer provincial le preguntó a Villaseca sobre la mejor manera de invertir este dinero, el minero le contestó: "[En] haciendas de campo, a medio hacer, las quales en tierra tan dilatada como ésta, costarían poco y con la industria y diligencia de hermanos celosos e inteligentes, en breve serían grandes y rentarían mucho". Esta sensata recomendación sería aplicada con tal empeño que, en muy poco tiempo, pasaron a ser dueños de una serie de terrenos. En 1650 —tan sólo setenta años después de su arribo— la provincia mexicana tenía ingresos por la suma total de 156 000 pesos, 37 000 de los cuales eran descontados para cubrir los intereses por deudas y gravámenes que sumaban un total de 740 000 pesos, suma que les permitía financiar la construcción de iglesias y colegios o usarla también en la adquisición de futuras haciendas. El análisis de una hacienda en particular, Santa Lucía, ubicada en el Valle de México, ha mostrado que la propiedad continuó cre-

ciendo en extensión y valor casi hasta la expulsión de los jesuitas en 1767.[29] Si Acosta les había aconsejado a los jesuitas evitar la administración de parroquias a fin de evitar conflictos de jurisdicción con los obispos, la decisión de adquirir haciendas involucró a la Compañía en ocasionalmente violentas disputas acerca del pago del diezmo. Para esta época, el diezmo proveniente de la agricultura servía para costear los gastos del obispo, el cabildo catedralicio y la fábrica de la catedral, sin incluir las dos novenas, en realidad una novena parte del total, que entraba en las arcas reales, pues se consideraba al rey como patrón de la Iglesia en América. Durante la década de 1640, Juan de Palafox y Mendoza, el imperioso obispo de Puebla, quien había servido como canciller de Indias y visitador general de la Nueva España, criticó a la Compañía por haber adquirido una cantidad excesiva de haciendas a la vez que solicitó que, en lo sucesivo, dichas propiedades pagaran el diezmo a las autoridades diocesanas. Cuando la provincia mexicana rechazó enfáticamente cumplir con esta solicitud, Palafox incluyó en la disputa la exigencia de que los capellanes que servían en las haciendas jesuitas enseñaran las licencias episcopales que los facultaban para predicar y confesar.

Aunque no podamos seguir los avatares de esta famosa disputa, señalemos que ésta finalmente terminó con la transferencia del obispo a la paupérrima provincia de Osma a raíz de un pedido a España hecho por los otros obispos. Baste decir que Palafox acusó las ofensas proferidas por los jesuitas en sus obras, en una de las cuales concluía poniendo en tela de juicio el sentido de la existencia misma de la Compañía. La provincia mexicana, sin embargo, no cedió de modo alguno a esta presión y su agente en España, Alonso de Rojas, observó que ya que los diezmos de Puebla habían aumentado a 200 000 pesos anuales, el obispo y los canónigos debían considerar emplear buena parte de este dinero en

ayudar a los pobres o en asistir a la Corona. ¿Por qué debía Palafox, con un ingreso anual de 50 000 pesos, buscar la tasación de las haciendas jesuitas, especialmente cuando la Compañía necesitaba de todo ese dinero obtenido de las propiedades para mantener sus colegios y construir más iglesias? En un tono severo, Rojas le advirtió al obispo sobre el veredicto de la posteridad: "Un hombre particular, aunque sea de superior dignidad, remata en breves años su vida, si en ella maltrata y ultraja una Religión, con la muerte pone fin a su pasión y venganza, quedando vida y triunfante la Religión, sus Annales permanecen, sus escritos se eternizan, y con ellos la memoria de sus enemigos". Palabras más que proféticas, pues hasta el día de hoy la influencia de la Compañía en Roma ha impedido cualquier posibilidad para llevar adelante la causa de beatificación del obispo Palafox.[30]

En 1655 el Consejo de Indias resolvería el prolongado litigio entre las órdenes religiosas y los obispos en América al disponer que, en adelante, todas las haciendas en propiedad de estas corporaciones pagasen el diezmo sobre lo que producían. Pero la Compañía de Jesús en Nueva España tomó una vía alterna a las apelaciones judiciales y se aprovechó del virtual colapso de la autoridad real en el imperio americano para, de manera deliberada, pagar el diezmo con demora o en una cantidad por debajo de lo establecido. Durante la década de 1730, los jueces hacedores, dos canónigos responsables de la recolección de diezmo en la arquidiócesis de México, excomulgaron a los administradores de las haciendas jesuitas por pagar una irrisoria cantidad de la abundante producción de sus latifundios. En respuesta, el vocero jesuita admitió con honestidad que ellos estaban acostumbrados a pagar sólo la treintava parte y no la décima de sus propiedades, y contraatacó poniendo en tela de juicio la excomunión al negar la legitimidad de la jurisdicción que ejercían los jueces hacedores. El clímax de esta disputa ocurrió en la década

de 1740 cuando el agente de la Compañía en Madrid, Pedro Ignacio Altamirano, negoció con los ministros reales y, en 1750, al fin obtuvo la concesión de que los jesuitas pagarían no la décima parte sino la treintava parte sobre la producción de sus haciendas, medida que se extendió a todo el imperio español en suelo americano. Cualquier interpretación de la "modernidad" de la administración de los jesuitas en sus haciendas debería considerar la ventaja que obtuvieron en materia fiscal sobre sus competidores seculares.[31]

IV

Un colegio jesuita consistía en un cuerpo de sacerdotes y hermanos que estaba sujeto a un rector, y era sostenido por un capital de reserva, y cuyos miembros se comprometían a diversas tareas pastorales, entre las cuales, con cierta regularidad, figuraban la puesta en marcha de un colegio o una universidad. Cuando se produjo la expulsión de la Compañía de Nueva España, la provincia mexicana tenía a su cargo una casa profesa, un noviciado, 26 colegios y residencias, 12 seminarios o escuelas y 114 misiones. De acuerdo con Francisco Javier Clavijero, la casa profesa en la Ciudad de México, que era por un gran margen la casa más prestigiosa de todas las iglesias de la Compañía en la capital, distribuía 400 000 hostias por año. Así también, Clavijero estimó que se predicaban cerca de 600 sermones anuales en las cuatro iglesias de la Compañía en aquella ciudad. Además, recordaba que eran los sacerdotes jesuitas los que ejercían su ministerio con los reclusos de las cuatro cárceles de la capital y atendían en sus últimos momentos a los sentenciados a muerte. Considerando la totalidad de los colegios en la Nueva España, Clavijero calculaba que existían cerca de cuarenta congregaciones de laicos, entre hombres y mujeres, vinculados a sus templos. En efecto, pese a que la principal actividad de la Compañía era la educación de la élite social e intelectual, en todos sus centros educativos los sacerdotes

desempeñaban una variedad de tareas pastorales.[32]

Entre las más espectaculares de sus tareas pastorales estaba la prédica de las misiones entre los creyentes, generalmente llevada a cabo a invitación de los obispos o curas de parroquias. En 1767, no menos de treinta sacerdotes que dedicaban su energía a esta actividad residían en los diversos colegios. Su origen se puede remontar hacia la década de 1660, cuando José Vidal, un jesuita criollo, comenzó a viajar con dos o tres compañeros suyos a la parte central de México, y les tomaba de tres semanas a un mes predicar y confesar en parroquias particulares. En 1676 visitó la rica mina de Guanajuato y fue ahí donde tuvo éxito al disminuir los enfrentamientos entre los mineros, que hasta ese entonces se habían trabado en combates y riñas entre facciones. El obispo de Puebla (Manuel Fernández de Santa Cruz) quedó tan impresionado de este acto de arrepentimiento que en 1681 encargó a Vidal y a un grupo de jesuitas el funcionamiento de una misión en la ciudad y posteriormente en las principales parroquias de la diócesis. Según los relatos sobre los acontecimientos posteriores, Vidal desplegó "la artillería de sus sermones [par]a derribar el ídolo fanático del pundonor que suele ser de ordinario el que mantiene las discordias y enemistades". Para la tercera semana el clero urbano se había movilizado entre los habitantes para escuchar sus confesiones, y tal fue el efecto conjunto de la misión que concluyó con una procesión nocturna de ocho mil personas a través de las calles cargando cruces y flagelándose, de modo que todo eran "[…] golpes, bofetadas, sollozos, lágrimas, gritos y voces de penitencia". En este caso, no sólo los otrora enemigos se reconciliaron, sino que, habiendo oído estos sermones, "[…] muchos mozos enredados con mujeres de esfera muy desigual, oídos los sermones se casaron con ellas, despreciando todo respeto humano, para asegurar sus almas". Que el impacto causado por Vidal se mantuvo hasta

la expulsión puede ser ilustrado por la sensación causada por un jesuita anónimo que, durante la década de 1750, en el pequeño pueblo de La Piedad, lanzó una fiera prédica contra los demonios del juego y la apuesta golpeándose de manera inmisericorde con cadenas de hierro en el púlpito.[33]

Los jesuitas no estaban solos en la conducción de las misiones penitenciales entre los creyentes. En la Nueva España, los franciscanos mantuvieron tres colegios de *propaganda fide*, fundados respectivamente en Querétaro (1681), en Zacatecas (1707) y en la Ciudad de México (1731), los cuales, aparte de sus misiones en Texas y en otras zonas fronterizas, tenían un número importante de frailes en residencia, cuyo deber era permanecer seis meses al año dentro de un circuito de prédica y confesión en las ciudades y otras parroquias del centro y norte de México. El más querido de estos hermanos, Antonio Margil de Jesús (1667-1726), se flagelaba diariamente, y durante un sermón se despojó de su hábito y azotó sus hombros desnudos con una pesada cadena de hierro, haciendo brotar sangre y produciendo gemidos de compasión y arrepentimiento en su congregación. A pesar de que los métodos penitenciales de los jesuitas y franciscanos pudieran haber parecido notablemente similares, había una gran diferencia en la manera en que los biógrafos de los misioneros los recreaban. Mientras Vidal era alabado en un tono moderado como un dedicado sacerdote, Margil de Jesús fue retratado prácticamente como un santo, desde que se relató el episodio de una visita inesperada a su celda que lo halló levitando en estado de éxtasis con "el cuerpo dando vueltas en círculo con tal violencia que formaba una línea oscura con la cabeza y las sandalias, y no se distinguía otra cosa por la ligereza del circular movimiento". Relatos como éstos trasuntan un mundo espiritual todavía bajo la influencia de las *Fioretti* de san Francisco.[34] En muchas de las ciudades principales de la América española los jesuitas actuaban

como confesores, como directores espirituales de monjas y como prefectos de las congregaciones vinculadas a sus iglesias. En el siglo XVII mexicano, la figura más notable fue Antonio Núñez de Miranda (1618-1695), oriundo de Zacatecas, quien durante unos treinta años sirvió como prefecto de la congregación de la Purísima Concepción, compuesta de 110 distinguidos miembros, la mitad de ellos laicos, la otra mitad sacerdotes, con sede en la iglesia de San Pedro y San Pablo. Sacerdote de austera espiritualidad, que en el colegio ayudaba a barrer la capilla y limpiar la vajilla, Núñez de Miranda se flagelaba una vez a la semana y visitaba con frecuencia las prisiones, hospitales y distritos indios de la capital. Él incentivaba a los miembros de la congregación a distribuir limosnas a los pobres, a privarse de la asistencia al teatro, y a donar fondos suficientes para mantener el Hospital de San Hipólito. De acuerdo con su biógrafo, tal era "su elevado entendimiento y la singular agudeza y viveza de su ingenio" que las opiniones de Núñez de Miranda "escucharon sus sentencias por oráculos, y fue tan santo, que se veneraron algunos de sus dichos y profecías". Como director espiritual de los conventos de San Lorenzo y Nuestra Señora de Balvanera, animó a cada monja a verse a sí misma como la "esposa del rey del Cielo", incluso a pesar de la advertencia de que "la vida y profesión religiosa es una perpetua cruz y un martirio continuo de alma y cuerpo, estendido por todos sus sentidos y potencias". Recomendó un selecto número de tratados espirituales para la lectura de las monjas, pero destacó en particular la *Imitación de Cristo*, conocido también como *Contemptus Mundi*, del cual decía era "librito de oro [...] libro de especial inspiración del Espíritu Santo". Fue precisamente su visión austera de la vocación de las monjas lo que llevó a Núñez de Miranda a criticar a sor Juana Inés de la Cruz por su poesía y su búsqueda de conocimiento. Aun así, él había sido bendecido con un talento literario, dado que

"era fama común, que casi no se cantaba villancico alguno en las iglesias de México, que no fuese obra de su ingenio".[35] Si los jesuitas eran especialmente activos en promover el culto a la Eucaristía y la recepción de la comunión, no eran menos persistentes al buscar promover la devoción a la Virgen María y sus sagradas imágenes. En este punto sería bueno recordar que fue frente a la sagrada imagen de Nuestra Señora de Montserrat que san Ignacio renunciaría formalmente a su espada para abrazar la vida religiosa. Además, en 1554 y a pedido de Julio III, estableció un colegio en Loreto, donde finalmente cuarenta jesuitas quedaron a cargo de oficiar como un segundo coro en la Santa Casa y de asistir en confesiones. En lo sucesivo, la Compañía alentó vivamente la devoción a la Santa Casa de Nazareth, la cual, de acuerdo con la tradición, había sido traída por los ángeles a Italia en 1294. En efecto, se trataba de la casa donde María había pasado parte de su vida y donde Jesús fue concebido. Era también el lugar en el que, luego de la resurrección de Cristo, san Pedro y los apóstoles celebraron su primera misa, y que fue favorecido con una imagen de la Virgen esculpida por san Lucas. Fue el *papa guerrero*, Julio II, quien dio a este culto medieval un poderoso impulso cuando a inicios del siglo XVI manó decorar el santuario original, una modesta habitación de ladrillo y adobe, con un majestuoso revestimiento de mármol, adornado con figuras de los profetas y sibilas, y lo colocó dentro de una típica y deslumbrante iglesia renacentista. En verdad era tan potente el carácter numinoso de la Santa Casa que cuando, en 1670, Francisco de Florencia —miembro puntal de la provincia mexicana— fue invitado a celebrar misa en el primitivo santuario, se sintió conmocionado y después confesó que: "A[l] decir misa, me sentí tan interiormente inmutado, que puesto delante del sagrado altar, que consagró el apóstol san Pedro, para empezar el introito, no pude por un rato, ni hablar palabra, ni dejar [de]

derramar lágrimas, anudada la garganta, llenos de un suave horror el espíritu y el cuerpo". Al retornar a México, redactó un breve relato del origen y tradición de la Santa Casa y su sagrada imagen, en el que declaró que jamás olvidaría su visita a la "santa celda, un cielo en miniatura, en el que residía haciéndose visible Dios hecho hombre, y en donde el Poder Divino había urdido los más insondables misterios". En Nueva España, fueron dos jesuitas italianos, Salvatierra y Zappa, quienes introdujeron la devoción de Nuestra Señora de Loreto al construir una réplica de las capillas de la Santa Casa en el Colegio de San Gregorio y el noviciado de Tepotzotlán, luego de proclamar a Nuestra Señora de Loreto como patrona de las misiones en California.[36]

En este contexto de la devoción mariana, no debería sorprender comprobar el papel principal que le cupo desempeñar a la Compañía en la promoción de Nuestra Señora de Guadalupe, la pintura de la Virgen que había sido enviada por el cielo y se veneraba en Tepeyac, ubicado en las afueras de México. En este respecto, fue Francisco de Florencia quien proporcionó en *La Estrella del Norte de México* (1688) la más completa relación del origen y desarrollo de este culto; la parte final de su estudio se destinaba a un examen extenso, si bien algo confuso, de las fuentes tanto manuscritas como impresas en que se sustentaba la narrativa de la aparición. Cabe destacar por añadidura que, a principios del siglo XVIII, un número considerable de jesuitas compusieron sermones panegíricos en honor a la Virgen mexicana, en los que ponían de relieve el carácter sacramental que poseía esta representación tan notablemente similar al original. Y cuando en 1756 "Nuestra Señora de Guadalupe" fue proclamada como la "Patrona General y universal" de los reinos de Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Guatemala, le correspondió a un jesuita, Juan Francisco López, nacido en Caracas pero educado en México, viajar a Roma a fin de ob-

tener la aprobación papal para estos trámites.[37]

Autor infatigable, Florencia sería luego aclamado como "historiador celebérrimo [entre los consagrados a dar cuenta] de las principales imágenes de Nuestra Señora, que se veneran en este reino, cuya fama dura y durará inmortal en cuantos han leído sus escritos". Entre las imágenes de la Virgen que se ocupó de historiar están Nuestra Señora de los Remedios, Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y Nuestra Señora de Zapopan, todas las cuales han sido bendecidas con sus propios santuarios y atraen a una nutrida peregrinación. Resultaba tan atractivo su estudio del *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia* (1694) que el libro mereció nuevas ediciones ampliadas en 1757 y 1766, lo que era un signo inequívoco de que la devoción guadalupana siguió teniendo ascendiente hasta bien entrado el siglo XVIII. De hecho, en 1755 Juan Antonio de Oviedo, jesuita de origen criollo que en dos ocasiones había sido provincial en México, sacó a la luz una versión revisada y aumentada del manuscrito inédito de Florencia, *Zodiaco mariano*, donde hacía un recuento de las 106 imágenes de la Virgen María veneradas en las diócesis de Guatemala, Yucatán, Oaxaca, Puebla, Michoacán, México y Guadalajara, algunas de las cuales poseían su propio santuario, en tanto que otras se alojaban en capillas individuales localizadas en catedrales e iglesias conventuales. En su introducción a la obra, Francisco Javier Lazcano —profesor que enseñaba la teología de Francisco Suárez en la Universidad de México— comparó a Nuestra Señora de Guadalupe con la luna, rodeada por una constelación estrellada de imágenes marianas de menor calibre. En efecto, el culto a estas imágenes sagradas tuvo un papel fundamental en la vida espiritual del catolicismo hispánico, y en él le correspondió a la Compañía de Jesús promover y diseminar la devoción echando mano de su influyente red institucional.[38]

V

Si en la esfera política el desmembramiento de Polonia por Rusia, Prusia y Austria ha sido descrito como el más grande crimen del Antiguo Régimen, en la esfera eclesiástica el crimen más serio fue indudablemente la destrucción de la Compañía de Jesús. Empero, mientras Polonia estaba debilitada por una anárquica constitución, la Compañía mantuvo su disciplina moral y celo pastoral hasta el día mismo de su supresión. La sucesión de acontecimientos en Francia, Italia, Portugal y España que desencadenaría este acto gratuito requeriría cuando menos un libro entero destinado a su descripción y valoración. Pero una cosa sí es segura: en el mundo hispánico al menos, fueron pocos los esfuerzos coherentes (si es que en verdad los hubo) por reemplazar el papel de los colegios jesuitas en la formación de la élite social e intelectual. Y lo cierto es que, tras semejante desenlace, perdura el hecho de que el gran Colegio de San Ildefonso de la Ciudad de México, con su majestuosa estructura apenas terminada en 1749, había educado a trescientos estudiantes "bien nacidos" en cada periodo determinado, de modo que, como lo mencionó Francisco Javier Clavijero, "[a]llí se formaban hombres insignes, obispos, oidores, canónigos y catedráticos de todas las facultades". Como se sabe, el duque de Wellington, al rememorar su experiencia en la guerra de España (1808-1814), alabó la calidad de los soldados españoles, mas no encontró mérito alguno entre sus generales y oficiales, observación que remató de esta forma: "En general, dudo mucho que, desde la expulsión de los jesuitas, el sistema educativo haya sido eficiente o incluso que hayan aparecido desde entonces hombres notables. Estoy convencido de que no los hay en el sur de Europa".

El vacío intelectual dejado por la clausura de los colegios jesuitas fue en ocasiones suplido por la indigesta lectura de los ilustrados franceses y, como tal, fue considerado como

una de las muchas causas del movimiento independentista latinoamericano.[39] Para determinar las razones que se esgrimieron para justificar la expulsión de todos los jesuitas del extenso dominio de la monarquía española, sólo podemos remitirnos al informe oficial sobre el Motín de Esquilache de 1766 escrito por Pedro Rodríguez Campomanes, quien paralelamente se desempeñaba como fiscal del Concejo de Castilla. Considerado a todas luces como un jurista defensor del regalismo, Rodríguez Campomanes buscó ampliar el poder absoluto del Estado, y sostuvo que el "ungido de Dios", el rey, tenía el derecho a intervenir en los asuntos eclesiásticos, combatiendo la herejía y vigilando la disciplina del clero. Todos los privilegios del clero, sus propiedades y la jurisdicción que de ellas se derivaba —decía— eran concesiones del poder soberano de los monarcas. A esto se sumaba la poca seriedad con que consideraba el reclamo papal para nombrar a los obispos, calificándolo de una invención medieval, al mismo tiempo que negaba el derecho de la Santa Sede a ejercer jurisdicción alguna sobre la Iglesia española. Además, su interpretación de la historia española le permitía concluir que la expansión de las órdenes religiosas, y ello sin mencionar la extensión de sus propiedades e ingresos, se había convertido en una intolerable carga para la economía nacional, y era la razón por excelencia de la despoblación de las ciudades.[40] Guiado por estos principios, Rodríguez Campomanes percibió una conspiración de intereses corporativos en el Motín y comparó la incursión del populacho en el Palacio Real en Madrid con el movimiento comunero de 1519 contra Carlos V. Tampoco dudó a la hora de señalar a los jesuitas como los principales responsables, puesto que la Compañía —personificada en Juan de Mariana— había justificado el tiranicidio e incitado activamente la rebelión portuguesa dirigida por el duque de Braganza en 1640. Para Rodríguez Campomanes, "el primer vicio" de la Compañía era que, al

tratarse de una organización internacional, gobernada por un general que hacía las veces de un "monarca absolut[o]" exigía una lealtad que rebasaba las obligaciones de sus miembros como ciudadanos, lo que convertía a cada jesuita en "enemigo de la Soberanía… [dependiente] de un gobierno despótico residente en un país extranjero". Había sido para fortalecer su propia libertad de acción que los teólogos de la Compañía habían llegado a defender la supremacía absoluta del papado, incluso por encima de la autoridad de los monarcas europeos. Rodríguez Camponanes también lamentaba la asistencia brindada por los jesuitas españoles a sus hermanos exiliados de Portugal y Francia.[41] El rasgo más contundente en el informe de Rodríguez Campomanes era la preeminencia dada a los asuntos americanos. En particular, alabó a Palafox como fiel vasallo de la Corona, cuya humillación constituía una lección consumada para todos los oficiales reales. Aun cuando sus obras reunidas fueron publicadas en 1762 —en una edición patrocinada por Carlos III— los jesuitas se siguieron oponiendo a su canonización y, de hecho, intentaron colocar sus escritos en el Índex romano. En cuanto a Paraguay, ¿qué era sino un reino propiedad del general de la Compañía? El monarca español disfrutaba de un poder nominal sobre un territorio gobernado por los jesuitas, muchos de ellos de extracción extranjera, que obligaban a los indios a trabajar en sus plantaciones y vendían sus productos, empleando sus beneficios con propósitos desconocidos. Pero fue el éxito de la Compañía al negociar la reducción del diezmo a una simple treintava parte de 1750 lo que causó la ira de Rodríguez Campomanes. El hecho de que dicho acuerdo hubiera sido negociado por una junta especial encabezada por José de Carbajal y Lancaster, apoyada por el primer ministro de Fernando VI —el marqués de Ensenada— y el confesor real —el jesuita Francisco de Rávago—, agregaba un insulto a la ofensa, ya que Ensenada era un enemigo político

de quien se sospechaba que estaba envuelto en el Motín de Esquilache. Rodríguez Campomanes también había tenido que entregar un largo informe encargado por el Consejo de Castilla donde trazaba la tortuosa ruta por la cual los jesuitas evadieron por casi un siglo el pago total del diezmo eclesiástico. Al relatar las enérgicas negociaciones conducidas por Pedro Ignacio Altamirano en la década de 1740, el reporte comentaba indignado que "[...] litiga un vasallo con su Rey, un tal jesuita con el Señor d. Fernando VI". Como lo observaba Rodríguez Campomanes, el 4 de diciembre de 1766 Carlos III expidió una cédula real derogando el acuerdo de 1750 y ordenando que en adelante todos los jesuitas pagaran el diezmo completo. En este contexto, debe notarse que el confesor de Carlos III, el padre Joaquín de Osma, un franciscano oriundo de la última sede donde se desempeñó Palafox, describió sin tapujos a los jesuitas como una orden que había entrado a las Indias "como si huvieran ydo a conquistar haciendas que no almas".[42] Que los jesuitas eran en parte víctimas de una lucha política entre los ministros de Fernando VI y los consejeros de Carlos III puede demostrarse con la revisión de las *Noticias secretas*, un informe confidencial sobre el gobierno y la sociedad coloniales compilado por Antonio de Ulloa y Jorge Juan y Santacilla por una petición del marqués de Ensenada. Estos dos tenientes navales habían acompañado a la expedición científica francesa dirigida por Charles-Marie de la Condamine a Quito en 1737, para llevar a cabo observaciones físicas y astronómicas destinadas a medir los límites precisos en los grados de latitud del meridiano terrestre. Si había alguna razón para escogerlos, era por su formación en la recién establecida Academia Naval de Cádiz, donde adquirieron conocimientos básicos de matemáticas y astronomía necesarios para su profesión. Para compensar la poco favorable impresión creada por la publicación de la narración de viaje de La Condamine, Ulloa y Juan fueron alen-

tados por Ensenada para publicar su propio relato, titulado *Relación histórica del viaje a la América meridional* (1748), obra en la que brindan una útil pero poco crítica relación de Ecuador y el Perú. En este respecto hay que reconocer que, en sus *Noticias secretas*, Ulloa, el autor principal, formuló una denuncia devastadora del gobierno y la sociedad colonial en la cual criticaba la tiranía de los corregidores, la corrupción del clero (incluyendo a los mendicantes), la vanidad sin límites de los criollos y la avaricia de los comerciantes europeos.[43]

Sin embargo, existía una notable excepción a la crítica de Ulloa. En su *Relación histórica*, y especialmente en sus *Noticias secretas*, alababa a los jesuitas por su disciplina, dedicación y servicio público. Su "Estado" paraguayo ofrecía una ejemplar demostración de cómo convertir y gobernar a las Indias. En la provincia de Maynas, sus misiones eran tan notablemente superiores a las de los franciscanos que recomendaba la cesión de la región fronteriza en el Amazonas a los jesuitas, para impedir que los portugueses se apoderasen de la zona. No satisfecho con este reclamo, añadió otra sugerencia: que los jesuitas administraran todos los hospitales ubicados en los pueblos indios, dada la corrupción imperante. Además, tal era la sabiduría y la prudencia del gobierno de la Compañía que era la única en haber sobrevivido a los enfrentamientos entre europeos y criollos, que habían terminado por arruinar a las órdenes mendicantes y perturbar a gran parte de la sociedad colonial. En parte, tanto la disciplina como la unidad de los jesuitas provenían de una rigurosa política de suprimir a cualquier miembro que alentara el faccionalismo, dado que "[...] es muy común el ver en aquellos países [a sujetos con esa actitud] expulsos de la Compañía con abundancia". Ulloa finalizaba con un elogio al ministerio pastoral de los jesuitas en lo tocante a su solicitud para dar confesión y a su prédica en los pueblos indios como en las

ciudades habitadas por españoles, y declaraba que en sus colegios "[…] brilla siempre la pureza en la religión, la honestidad se hace carácter de sus individuos y el fervor cristiano hecho pregonero de la justicia y la integridad".[44] Por supuesto, no existía por necesidad una contradicción entre los juicios de Ulloa y Rodríguez Campomanes: ambos ilustrados españoles retrataban a la Compañía de Jesús como un formidable e impresionante cuerpo, disciplinado y dedicado, y eran estas cualidades las que, a ojos de Rodríguez Campomanes, a la postre convertía a la orden en un enemigo peligroso. De hecho, cuando Ulloa se expresaba en términos bastante favorables sobre la eficiencia con que los jesuitas manejaban sus haciendas en Ecuador, también se preguntaba por la necesidad de tan altos ingresos. Además, Ulloa no tocó el delicado tema del rechazo —el término exacto sería *ignorancia* — de los jesuitas españoles respecto a las matemáticas y a las ciencias experimentales. Para adoptar tal postura estos últimos hallaban respaldo en tres sucesivas congregaciones generales de la Compañía, la última de las cuales (en 1751) decretó que la metafísica, la lógica y la física aristotélicas debían aún constituir el soporte de sus cursos de filosofía. En efecto, todos los colegios de jesuitas seguían el plan de estudios (la *Ratio Studiorum*) de 1599, a pesar de que tenían permiso para enseñar los principios de la física experimental si así lo deseaban. Sea como fuere en el caso de Francia o Alemania, en España y su imperio prevaleció la escolástica. Cuando el jesuita mexicano Francisco Javier Lazcano falleció en 1762 siendo profesor de teología de Suárez, era todavía alabado por su defensa del escolasticismo, e incluso él mismo, dos años antes, había lanzado la advertencia de que si la filosofía de Aristóteles era abandonada España podría caer en manos de la herejía. Por la misma época, Francisco Javier Clavijero no pudo convencerse de aceptar la astronomía copernicana desde que descubrió la contradicción entre

sus postulados y las Sagradas Escrituras. No es de sorprender, entonces, que en 1764 el general jesuita Lorenzo Ricci escribiera al Colegio Imperial de Madrid lamentando que aunque poseían "buenos teólogos en escolástica y moralistas", carecían por completo de profesores competentes en las ciencias experimentales y en matemáticas.[45] El error de la Compañía al confrontar la revolución científica del siglo XVII es tanto más extraordinario si observamos que cuando Benito Jerónimo Feijóo buscó brindar a sus compatriotas información sobre los notorios avances en el conocimiento científico, citó principalmente las *Mémoires de Trouvoux*, una publicación de los jesuitas franceses. En su *Teatro crítico universal* (1726-1739), se lamentaba abiertamente de que "[…] física y matemáticas son casi extranjeras en España" y de que se hallaban al mismo nivel que en 1600, ya que las universidades continuaban enseñando la física aristotélica. Deploraba también la actitud de los teólogos españoles, quienes condenaron la nueva ciencia sin tener conocimiento real de sus métodos y resultados, y en un ensayo escrito en 1736 los comparaba con sus equivalentes franceses, partiendo del hecho de que el padre Regnauld "dio a luz pocos años ha un curso en tres tomos, sin tocar un ápice de las ideas abstractas de la Escuela". Mostrando tanta cautela como apego a la ortodoxia, Feijóo enfatizó la primacía de la observación y la experimentación sobre los simples argumentos y la invocación a la autoridad, a la vez que rechazaba a filósofos como Gassendi y Descartes. Fue sólo en los volúmenes tercero y cuarto de sus *Cartas eruditas* —publicadas entre 1750 y 1753, y dedicadas respectivamente a Fernando VI y a la reina María Bárbara, sin mencionar al marqués de Ensenada ni a José Carbajal y Lancaster— que Feijóo abrazó el sistema copernicano, es decir, aceptó que la Tierra y los demás planetas giraban alrededor del Sol, sin importarle que la Biblia afirmara lo contrario. Feijóo escribió que "[…] el sistema

vulgar o Ptolemaico es absolutamente indefendible y sólo domina en España por la grande ignorancia de nuestras escuelas en las cosas astronómicas". Se daba cuenta, además, de que Copérnico era católico y opinó que la Inquisición romana había sido extremadamente severa en su condena a Galileo. Una vez más, citó las *Mémoires de Trouvoux* donde en 1746 sus "sabios autores" habían reparado en el hecho de que, gracias al sistema filosófico de Newton, "[...] los físicos modernos casi todos son Copernicanos". Al año siguiente (1747), la misma publicación había incluido un poema y un comentario donde "[...] dos autores jesuitas se declaran por profesores del Newtonianismo en todos sus puntos capitales". En 1748, otro jesuita, José Rogerio Boscovich, "sujeto a quien una grande Religión constituyó maestro de matemáticas en el insigne Colegio Romano", publicó el tratado *Disertato de lumine*, bajo la inspiración de Newton. No obstante, pese a estos avances en Francia e Italia —se lamentaba Feijóo —, en lo referente a la ciencia "[...] es tan [inmóvil] nuestra nación como el orbe terráqueo en el sistema vulgar" de la astronomía.[46] Poco importa que contara Feijóo con el apoyo real y ministerial: aun así, los jesuitas españoles permanecieron inmunes a su defensa de la ciencia moderna. En 1758, el mismo año que Fernando VI sufriría su última enfermedad, apareció *Fray Gerundio de Campazas*, una sátira burlesca de los sermones predicados por los frailes mendicantes, donde éstos eran acusados de ignorantes y presuntuosos. Su autor, el jesuita José Francisco Isla, se enorgullecía de su aparente buen gusto a la vez que se sentía llamado a publicar el *Quijote* del siglo XVIII. No obstante, si bien los españoles ilustrados se entretuvieron con la burla de la prédica popular, no les causó ninguna gracia el ataque a la ciencia moderna desplegado por Isla. No sólo porque haya criticado un trabajo de origen portugués, escrito por Luis Antonio Verney bajo el seudónimo de Barbadiño, por rechazar la autoridad de Pedro

Lombardo, Alberto el Grande y Tomás de Aquino, sino porque sostenía que, en el siglo XVI, Antonio Gómez Pereira había anticipado el revisionismo sobre la obra de Aristóteles, lo que convertía a Bacon, Descartes, Gassendi, Newton y Leibniz en "[...] unos hábiles glosadores o comentadores suyos". Isla aseguraba que muchas teorías científicas modernas, tales como el atomismo, ya habían sido formuladas por los pensadores griegos, por lo que "los principales sueños de los filósofos antiguos y las principales imaginaciones de los modernos [...] apenas se diferencian [entre sí] más que en media docena de terminillos y en haber sacado al teatro sus opiniones con otro traje de moda". Hubiera sido mejor continuar usando aquellos "cursos de filosofía [...] que de doscientos años a esta parte se han impreso en España". En efecto, sólo treinta años antes, un jesuita instruido, Luis de Losada, había publicado un curso similar en el que exponía todos los errores de los científicos extranjeros. En tono confiado, Isla concluía: "[Pero] si es cosa averiguada que la que se llama filosofía nueva y flamante, es sólo un tejido de las más añejas y de las más podridas del mundo".[47] El grado en que el oscurantismo de Isla consternaba a los ilustrados españoles puede ser puesto en evidencia en *Los aldeanos críticos* (1758), un largo panfleto escrito por tres jóvenes vascos dirigidos por Francisco Javier de Munibe e Idiáquez, conde de Peñaflorida, futuro fundador de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País. Comenzaba el texto con una divertida dedicatoria al "vetustísimo, calvísimo, arrugadísimo, tremulísimo [...] el señor Don Aristóteles de Estagira, Príncipe de los Peripatos, Duque de las formas substanciales, Conde de Antipatías, Marqués de accidentes". Por cierto, ellos saludaban la sátira de los predicadores mendicantes, ya que bien podía contribuir a "desterrar los execrables abusos" que afligían al púlpito de España. Lo que no se explicaba es cómo pudo Isla recomendar la física de Losada cuando ese trabajo

era apenas "jerigonza metafísica", al ignorar su autor por completo los rudimentos de la geometría y la astronomía, lo que lo descalificaba para discutir sobre Descartes o Newton, ya que "no sabía más de física que Newton de teología". De cualquier modo, Isla había fracasado por completo al tratar de entender que si los filósofos antiguos ofrecían principios de carácter general, los científicos modernos demostraban sus teorías mediante la observación, empleando telescopios y microscopios y, más importante, mediante la demostración matemática. Peñaflorida describía un sueño que había tenido y en el cual él llegó a conocer y hablar con Newton, sólo para descubrir que su lenguaje "era tan sublime [y] tan delicado" que no podía comprenderlo. Pese a ello, en lo que sí coincidía con Feijóo era en afirmar que este científico inglés era quien "entre todos [los] hombres ha visto más y mejor". De igual manera, admiraba a Descartes, quien en dos décadas había logrado reemplazar la física de Aristóteles, desmantelando su imperio de dos milenios sobre el pensamiento. No obstante, concluía confesando que él había "llora[do] la suerte de nuestra nación" (España), la cual, otrora envidia de Europa, ahora era objeto permanente de burla por su rechazo a la ciencia moderna.[48]

Que un noble, un diletante, alguien pronto a confesar que "siempre he aborrecido el estudio", haya considerado las opiniones de un jesuita instruido con semejante desdén indicaba el grado en que la sociedad en España era entonces juzgada como un obstáculo al progreso intelectual y la renovación de la cultura. En 1765 Peñaflorida y sus asociados fundaron la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País a fin de promover "[la] Ciencia, [las] Bellas Letras y [las] Artes", para no mencionar el desarrollo de la industria y la agricultura. Al parecer, los jesuitas locales enderezaron sus críticas contra la nueva asociación; comoquiera que sea, cuando la orden fue expulsada de España, fue la Sociedad Vasca la que,

tras ocupar la sede del antiguo colegio jesuita, estableció allí el Real Seminario Patriótico de Vergara, donde los nobles e hidalgos de la región enviaban a sus hijos a aprender lecciones de matemáticas y ciencias naturales, al igual que de historia, teología y bellas artes. Aun cuando el gran crítico Marcelino Menéndez Pelayo denunció a este colegio como "la primera escuela de legos" en España, lo cierto es que en ella se desempeñaban como directivos dos sacerdotes que se cercioraban de que día a día sus pupilos asistieran a misa y mes tras mes rindieran confesión. Por lo menos en la primera generación, la Ilustración española constituyó un movimiento signado por la cautela y la ortodoxia, por más que fuera hostil a las formas de religiosidad popular promovidas durante la era barroca.[49]

VI

En la conclusión de *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts (1540-1773)*, Luce Giard notaba lo poco que sabemos acerca de la dinámica interior de la Compañía, es decir, de la historia religiosa de los jesuitas en la era moderna temprana. El esplendor de sus misiones en Asia, los Estados misionales sin parangón que crearon en Paraguay, la cadena de iglesias majestuosas que recorrían Europa y América católica: todo esto ha distraído a los historiadores de la tarea de explorar la dinámica interna de la vida y acción de la Compañía. Es escaso nuestro conocimiento de los cambios operados en la mentalidad y las prácticas que de seguro se dieron durante los doscientos treinta y tres años de la existencia oficial de la Compañía. ¿En qué se diferenciaron los jesuitas del siglo XVIII de sus predecesores? Durante este periodo no sólo florece el poder del Estado, sino que las características nacionales se acentúan con mayor fuerza o, cuando menos, se convierten en objeto de reflexión más sistemática. ¿Acaso las diferencias entre los jesuitas alemanes, italianos, franceses y españoles se volvieron por igual más evidentes? ¿O debemos su-

poner que la influencia de un programa común, enseñado en todos los colegios jesuitas, y ello sin mencionar la importancia decisiva que tuvieron los *Ejercicios espirituales* en la formación, bastaría para borrar las particularidades regionales? Ahora sabemos, con todo, que a menudo los jesuitas desplegaron una naturaleza camaleónica, esto es, que, como san Pablo, buscaron ser "todo para todos", lo que provocó que en algunos países (Polonia y México acuden a mi mente) la compañía promoviese cultos y valores en los que religión y patriotismo terminaban por traslaparse irremisiblemente.[50]

Al inicio de este artículo, citábamos la observación de Newman sobre el cristianismo como "filosofía, poder político y rito religioso a un tiempo", categorías más tarde extendidas por Von Hügel y descritas como la intelectual-profética, la histórico-institucional y la experimental-devocional, las cuales están presentes, a su vez, en cualquier cuerpo religioso. Si procedemos a examinar a la Compañía de Jesús bajo este prisma, queda claro que a lo largo del siglo XVI y en gran parte del XVII los jesuitas españoles y de otras partes de Europa estaban activos y se mostraron influyentes en estos tres aspectos del catolicismo moderno temprano. Admitido esto, debe señalarse que es posible apreciar una transición cuando la época de Roberto Bellarmine (1542-1621) y Francisco Suárez (1548-1617) cedió el paso a la de Athanasius Kircher (1602-1680) y Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658). A ello hay que agregar que en España los jesuitas parecen haber participado en la crisis cultural que se produjo en todos los niveles de la vida intelectual y cultural de las últimas décadas del siglo XVII. Dicha crisis, como lo hemos apreciado para el caso mexicano, no afectó la disciplina y gobierno de la Compañía, como tampoco inhibió la práctica y promoción de cultos devocionales jesuitas. Donde sí se puede percibir una mengua de manera más visible es precisamente en el área de la reflexión filosófica y teológica, lo

que se aplica por igual a jesuitas y dominicos. Este quiebre puede alcanzar una dimensión más dramática si recordamos que, a pesar de que Newman señalaba que estas tres categorías o funciones de la Iglesia tenían su propia esfera de acción e intereses, también decía que: "La teología es el principio regulador y fundamental de todo el sistema eclesiástico. Es equiparable al Apocalipsis, y el Apocalipsis es la idea inicial y esencial del Cristianismo. Es el tema por excelencia, la causa formal, la expresión del ministerio profético, y, siendo tal, ha creado a la vez el ministerio real y el sacerdotal". Obviamente, fue la gran polémica en Francia entre jansenistas y jesuitas —amén de figuras como Pascal y Bossuet— la que demostró la existencia de una Iglesia todavía dueña de una vitalidad de reflexión teológica imposible de hallar en el mundo hispánico. Fue esta misma vitalidad la que llevó a algunos jesuitas franceses a dominar los elementos de la revolución científica desarrollada por Galileo, Descartes y Newton.[51]

El propósito de este artículo ha sido el de explorar la actividad de la Compañía de Jesús, especialmente en Nueva España, en su desempeño como poder político y como religión. Como forma de gobierno, la provincia mexicana actuó con considerable independencia, sea del papado o de la monarquía, si bien manifestó obediencia al general en Roma en lo concerniente al nombramiento de cargos mayores. Se puede recoger evidencia extraordinaria de las tensiones al interior de la provincia a partir de la biografía de Juan Antonio de Oviedo, un provincial nacido en Santa Fe de Bogotá y educado en Guatemala y México, que se desempeñó en dicho cargo en dos oportunidades (1729-1732 y 1736-1739). Por su modo de dirigir la provincia, fue comparado a modo de contraste con Alejandro Romano, provincial italiano, quien en su visita al Colegio de Puebla "practicó dictámenes nimiamente fuertes y severos", como si se tratase del profeta Elías,

mientras que Oviedo, digno discípulo de san Francisco de Sales, actuó como Jesús, trayendo paz antes que aflicción. Su biógrafo, Francisco Javier Lazcano, notó que "[…] los Superiores Mayores y el General mismo de toda la Compañía gozan de una jurisdicción amplísima, monárquica, despótica y universal para ser obedecidos", sólo para resaltar que Oviedo siempre consignaba por escrito la razón de todas sus decisiones, incluso en el caso de las expulsiones.[52]

Como quedó demostrado en el conflicto con Palafox, los jesuitas aprovecharon la notoria debilidad de la monarquía española para expulsar al mencionado obispo de su diócesis. Si cosecharon un éxito, se debía a que el catolicismo de la era moderna temprana era una sociedad cristiana gobernada por poderes temporales y espirituales, jurisdicciones civiles y eclesiásticas, en la que tanto los reyes como los papas actuaban como cabezas de ambas jerarquías. En 1612, un dominico español, Juan de la Puente, publicó su *Conveniencia de las dos monarquías Católicas, la de la Iglesia romana y la del Imperio español*, donde señalaba que la Iglesia española había sido fundada por Santiago, pero bendecida también por la presencia de san Pedro y san Pablo. El grado en que las decisiones que posteriormente serían tomadas únicamente por Roma eran iniciadas de manera local se puede demostrar con la proclamación de Nuestra Señora de Guadalupe en 1746 como patrona universal y suprema de Nueva España, decisión derivada de los votos de todos los cabildos locales y los cabildos catedralicios de todos los reinos y diócesis involucrados. Sólo después de este hecho fue aprobada en Madrid y Roma. Dos décadas después, estos procedimientos se habían vuelto inimaginables debido a la consolidación de la monarquía española y el deseo de Carlos III y sus ministros de reducir la jurisdicción e influencia de la orden eclesiástica, política que tuvo su primera expresión en la expulsión de los jesuitas.[53] En lo concerniente a la esfera experimental-de-

vocional, los jesuitas ofrecieron inequívocamente un servicio fundamental, sea en la dirección de sus colegios, la administración de los sacramentos, las misiones tanto en las fronteras como entre los creyentes, y su fomento de la devoción a la Eucaristía y a la Virgen María. Fue en el estímulo de los cultos de las imágenes milagrosas de la Virgen donde los jesuitas dieron forma a uno de los puntos centrales del catolicismo moderno temprano. Y es aquí donde podemos hallar una continuidad con el medioevo tardío. El culto a Nuestra Señora de Loreto, y a muchas vírgenes españolas en sentido general, apareció en el siglo XIV y sus tradiciones se desarrollaron muy lentamente. Así también, tuvo que pasar cerca de un siglo entre la aparición de la imagen de la Guadalupe mexicana y la divulgación de su tradición. Virtualmente, todas estas imágenes "de culto" tenían orígenes milagrosos y atraían a los peregrinos a causa de los milagros que realizaban. En todo momento podemos hallar a los jesuitas entregados a la promoción y la celebración de estas devociones, merced a lo cual contribuyeron a crear y fortificar unas formas de religiosidad que han perdurado en México hasta hoy.

III. PEREGRINOS EN SU PROPIA PATRIA: PATRIOTISMO CRIOLLO E IDENTIDAD EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA*

I

En su *Memorial, informe y manifiesto* (1646) fray Buenaventura de Salinas y Córdova defendió su nombramiento como comisario general de la orden franciscana en la Nueva España y se quejó de que su buen nombre había sido puesto en entredicho simplemente porque era un criollo. Numerosos españoles europeos desestimaban a sus primos americanos como inferiores, similares en naturaleza a los indios, y por lo tanto no aptos para confiarles puesto alguno en el gobierno. Así también, había quienes en Madrid "por regla y razón de Estado [no daban oficina] a los que nacen en las Indias de padres españoles". Fue así que, para defender su honra y la de sus compatriotas, Salinas publicó en 1646 su *Memorial*, puesto que "el que no la defiende no es hombre honrado, sino siervo vil". Era el nieto de dos conquistadores del Perú, ambos de familia noble cordobesa, cuyos servicios a la corona habían sido reconocidos. Una tía se había casado con José de Cazares y Ulloa, el secretario en jefe de los virreyes durante más de treinta años. A la edad de nueve años él mismo había servido a Luis de Velasco, el virrey criollo, como paje, y a partir de entonces se había unido a su tío, organizando el archivo de la secretaría, hasta que optó por unirse a los franciscanos cuando llegó a la edad de veintidós años. Del mismo modo, Fernando Arias de Ugarte, natural de Bogotá, había fungido como juez de la corte suprema en su ciudad natal antes de tomar el sacerdocio y posteriormente servir primero como arzobispo de Charcas y después de Lima. En total, Salinas contó veinticuatro nativos de Perú que se habían convertido en obispos. Como principio general, él afirmaba que: "La opinión, estimación y crédito de los

hijos y menores se funda en la virtud, en la nobleza y valor de sus padres y sus mayores y también se aumenta y califica mucho por sus propias obras; y ayudan y valen la Patria, la educación, las buenas obras, las buenas artes y el cielo, donde nace cada uno".[1] Todo ello apuntaba a la conclusión de que los españoles nacidos en las Indias tenían derecho a ser nombrados con todos los cargos, tanto en la Iglesia como en el Estado, incluida la posición de virrey.

Sin embargo, Salinas escribió también para defenderse del ataque del obispo de Cuzco, quien lo consideraba un enemigo del gobierno real. Esa acusación se derivaba de un sermón de Cuaresma que había pronunciado en la catedral del prelado para condenar públicamente el trato cruel hacia los indios, al que tildaba de tiránico y contrario tanto a la legislación real como a las enseñanzas de Cristo. Salinas insistía en que una parte esencial de su vocación franciscana consistía en la defensa de los indígenas de Perú, y para ello había empleado "el púlpito y cátedra del Espíritu Santo", predicando sermones en varias ciudades de Perú como protesta en contra de la explotación de su trabajo. Así también, en Madrid y Roma, había solicitado indemnización para los indios, quienes estaban en peligro de desaparecer de la faz de la tierra. En cuanto a su sermón de 1635 en Cuzco, éste había sido provocado por la "conmoción" que sintió cuando, al acercarse a la ciudad:

> Cerca de ella, vi que venían bajando por las laderas y repechos de los más altos montes de aquella comarca y su distrito, más de trescientos indios en hilera, cargando sobre las espaldas fanegas o costales de trigo, al sol, descalzos, desnudos y atados por un cordel a las gargantas, con algunos mestizos y fiscales, que venían a trechos, con sus azotes y varas en las manos, haciéndolos andar aprisa, como si fueran bestias de carga.

Al preguntar de dónde venían, Salinas se enteró de que los indios habían sido enviados por su párroco, ya que, mientras que en casa el trigo se vendía apenas por un peso el quintal, en Cuzco el precio corriente era de tres pesos. Un

poco más tarde, según recordaba Salinas, vio otra fila de nativos que llevaban en hombros grandes cestas llenas de pollos y que no recibían para comer más de cuatro mazorcas de maíz y dos pimientos, aunque, por órdenes de su magistrado de distrito, habían caminado más de treinta leguas. Al enterarse de que el nombre del líder indio era don Martín, Salinas contestó: "Mijo, mejor te cuadra a ti y a los demás el nombre de don Martirio".[2] Cuando predicó en Cuzco, Salinas por lo tanto asumió conscientemente el manto del gran defensor dominico de los indios, Bartolomé de Las Casas, cuyas "divinas y abrasadas apologías" ya había elogiado.[3] Por otra parte, en su *Memorial* imprimió una recomendación escrita por el virrey en funciones e insistió en que cuando se embarcó para Europa, en 1637, no estaba bajo pena de expulsión, sino que viajaba como agente autorizado del consejo de la ciudad de Lima y del arzobispo Arias de Ugarte, encargado de promover la canonización de Francisco de Solano en Roma. Asimismo, en la Ciudad Santa había defendido la ortodoxia de Juan de Solórzano, el jurista colonial líder, entonces bajo escrutinio papal por su regalismo, y más tarde sirvió como regente de estudios en el convento franciscano de Nápoles.[4] Por lo tanto, su condena de la explotación de la mano de obra indígena en Perú le había ganado más aplausos que desaprobación oficial.

En su *Memorial* Salinas describió Europa como apenas un "rincón pequeño" en comparación con el "Nuevo Orbe" americano, que, en tamaño y fertilidad, superaba con creces al Viejo Mundo. ¿Acaso el "gran astrólogo", Cristóbal Colón, no estaba convencido de que las Indias eran el sitio del Paraíso? Tal como iban las cosas, la Nueva España y Perú eran los "dos pechos" de los que fluía la leche de oro y plata que mantenía el comercio del mundo.[5] En este punto, Salinas recurre libremente a su obra anterior, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú* (1630), donde se había vanagloriado

de la riqueza y el comercio de Lima y, en elogio exaltado, la había saludado como una "Roma santa en los templos, ornamentos y divino culto de Lima; la Génova soberbia en el garbo y brío de los que en ella nacen; Florencia hermosa, por la apacibilidad de sus templos [...] Venecia rica, por la riqueza que produce para España y pródigamente reparte a todos, quedándose tan rica como siempre [...] y Salamanca por su florida universidad y colegios". Así también, se basa en su trabajo anterior para argumentar que la constelación y el clima del Nuevo Mundo "eleva y ennoblece los espíritus", logrando "que todos [los criollos] en general salgan de ánimos tan levantados, que como sea nacido acá, no hay ninguno que se incline a aprender las artes y los oficios mecánicos, que sus padres trajeron de España; y así no se hallará criollo zapatero, barbero, herrero ni pulpero etc., porque este cielo del Pirú los levanta y ennoblece en ánimos y pensamientos". En igualdad de carácter y talento con respecto a los españoles europeos, a los "niños nacidos en las Indias de padres españoles, que ahora se llaman criollos, ya que son criados por ellos", se les negaba el nombramiento a altos cargos debido a su distancia de la corte real, el origen de todo favor. En efecto, los hijos y nietos de los conquistadores "han perdido ya los fueros y derechos de afiliación por desgracia" y sufrido la humillación de ver a los "recién venidos y advenedizos" nombrados como magistrados de distrito, hombres que rápidamente acumulaban una fortuna, sólo para después volver a la Península. Así también, los inmigrantes de España dominaban el comercio: se trata de mercaderes que "viven con nosotros chupando la tierra como esponjas, y sacando la sangre de los indios como sanguijuelas". Si bien a menudo comenzaban como insignificantes comerciantes callejeros, estos advenedizos lentamente se enriquecían para luego competir con los criollos por cargos municipales y honores públicos.[6] Fue así que los criollos encontraron refugio y se-

guridad en las múltiples instituciones de la Iglesia.

En su *Memorial* de 1630, Salinas describe Lima como otro Bizancio, una ciudad dominada por la catedral, la universidad y un círculo de conventos y prioratos que albergaban batallones enteros de frailes y monjas, todos dedicados a la celebración incesante del calendario litúrgico católico. Educados en los colegios jesuitas, los criollos poseían las dieciséis cátedras en la Universidad de San Marcos y también dominaban el cabildo de la catedral. Con una población de 40 000 habitantes, la capital financiaba a 260 franciscanos, 250 dominicos, 170 agustinos y 150 jesuitas, por no hablar de las 1 366 monjas y sus numerosas criadas que ocupaban seis acaudalados conventos. Aun así, incluso en los claustros de los grandes conventos a los criollos se les difamaba y sus aspiraciones eran desafiadas por frailes de España que formaban grupos de "intrusos y extraños", prontos a competir por su elección como priores y provinciales en todas las órdenes mendicantes, privando así a sus "hijos legítimos" —que habían profesado en las provincias americanas— de su debido ascenso.[7] En los años en los que Salinas escribió e hizo campaña, el conflicto entre frailes peninsulares y criollos se resolvió en parte por la introducción de la "alternativa", un sistema mediante el cual el nombramiento a altos cargos se alternaba de forma regular entre las dos ramas de la nación española.

Se puede atestiguar el grado en que Salinas expresaba los sentimientos comunes de los españoles americanos a través de fray Antonio de la Calancha, quien en su *Crónica del Orden de San Agustín en el Perú* (1638) citaba a Hipócrates y a Galeno para reafirmar la benignidad del clima peruano, maravillándose del "ánimo señoril que engendra este terreno [...] el que fue [peón] en España cobra aires de noble [...] habitan este Perú sangres nobles, sabios letrados y conocidos santos [...] el que no era más que un obrero en España

asume el aire de un noble". Puesto que Perú había sido conquistado y colonizado por miembros de las familias más nobles de España, no era sorprendente que tan pocos criollos hubiesen entrado al comercio o practicado las artes mecánicas, de forma que el país estaba habitado por "linajes nobles, abogados sabios y reconocidos santos". A pesar de eso, Calancha también lamentó que muchos de los descendientes de conquistadores hubiesen caído en la pobreza, siendo su lugar en la sociedad hoy ocupado por inmigrantes de la Península, espectáculo que provocó la conclusión lapidaria sobre Perú: "Los nacidos en ella son peregrinos en su patria y los advenedizos son los herederos de sus honras". Tras expresar esta queja común, Calancha seguía a Salinas en su condena de la explotación de la mano de obra indígena en las minas de Potosí, e insistía en que los nativos del Nuevo Mundo eran "libres por naturaleza" y habían sido dotados de la misma gama de cualidades y talentos que cualquier otra comunidad humana. Al elaborar esta defensa trató de pagar la deuda que tenía con los nativos del Perú por haber nacido en un país que alguna vez había sido suyo, aunque insistía: "No, ni tengo parte de indios, ni quiso Dios hacerme trigueño, que sólo debo a esta tierra haber nacido en ella, y a la ilustre Andalucía los padres y la limpieza".[8]

Ambos frailes criollos se unieron para alabar al Imperio inca, ya que aunque Salinas denunció a Manco Cápac, el primer inca, por introducir "una monarquía tiránica", también alabó a Viracocha Inca como un filósofo comparable con Aristóteles, dado que había discernido la existencia de un oculto Primer Motor del universo, y en consecuencia había intentado destruir la adoración de ídolos. En contraste con estas anotaciones superficiales, Calancha se basó en los *Comentarios Reales de los Incas* (1609), escritos por el Inca Garcilaso de la Vega, el cronista mestizo, para alabar a Manco Cápac, un gobernante que:

> Hizo leyes políticas con castigos y premios y las deste con las que añadieron los sucesores fueron de las más llegadas a la razón, o más conformes a la ley natural de quantas (excepto las de la Iglesia católica y de nuestros Reyes) [hayan] ordenado todas las naciones más políticas.

No obstante, mientras que Garcilaso de la Vega había atribuido esta legislación a la razón natural y la moral de los incas, para Calancha estas virtudes se originaban en una misión apostólica. Fue gracias a santo Tomás el Apóstol, que había viajado a través de América predicando desde Brasil hasta Perú, que los nativos creyeron en la existencia de un dios creador, en el cielo y el infierno, y en la inmortalidad del alma, mucho antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo.[9]

Tanto Salinas como Calancha elogiaron "a Pizarro como valiente corazón y nacido [para] resoluciones grandes", y compararon su conquista con las de Alejandro, César y Tamerlán. Así también, con todo, condenaban enérgicamente a los conquistadores españoles por ser "los tiranos más crueles", que habían sido animados por la "fama y codicia", y habían tratado a los indios como si fueran bestias, explotando su fuerza de trabajo sin el más mínimo intento por difundir la doctrina cristiana. ¿Acaso no era un castigo divino que tantos descendientes de estos hombres ahora mendigaran limosnas en las calles? Sin embargo, Calancha extendió su crítica para incluir al virrey Francisco de Toledo, ya que, aunque alababa a aquel gobernador despiadado por ser "el primer legislador de las Indias, cuyas ordenanzas son hoy leyes", denunció su ejecución de Túpac Amaru, el último príncipe inca, por considerarla una "medida criminal", y lo acusó de aplicar "la pestilencia razón de estado, veneno de las monarquías".[10]

Donde Calancha superó a Salinas fue en su énfasis en el culto hacia las imágenes sagradas, especialmente aquellas bajo el cuidado de su orden. Fueron los agustinos quienes promovieron la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe en

Pacasmayo, una copia de la famosa imagen en Extremadura, que había atraído muy extendida devoción y que había vencido efectivamente la idolatría en la región circundante. De Nuestra Señora de Gracia, una imagen venerada en su priorato de Lima, Calancha escribió: "La belleza de la Imagen ganaba la común devoción, que importa mucho, según se descaece nuestra naturaleza en las cosas espirituales que sean las Imágenes deleitables, con los ojos suelen negociar corazón". Así también, cuando un gran crucifijo de tamaño natural, réplica de la poderosa imagen del Cristo de Burgos, llegó al puerto de Callao, fue llevado a Lima por los frailes agustinos, y su procesión fue acompañada de fuegos artificiales y salvas de artillería. Una vez instalada en su iglesia, la imagen fue celebrada con una gran misa y "un teatro" de treinta y cuatro grandes velas, cada una hecha con cinco libras de cera importada; además, el espectáculo fue honrado por la presencia del virrey y una procesión de penitentes que flagelaban su propia carne. El poder y los muchos milagros atribuidos a esta imagen eran tales que, en 1594, el virrey en funciones declaró públicamente frente a ella que protegería los asentamientos españoles de las depredaciones de un corsario inglés que había entrado en las aguas del Pacífico, y las oraciones fueron debidamente contestadas con la captura de la nave. No todas estas imágenes vinieron de Europa, ya que la célebre imagen de la Virgen de Copacabana había sido esculpida y dorada en el Perú a instancias de un cacique principal. Ubicada en una capilla construida sobre un estrecho promontorio del lago Titicaca, donde alguna vez los peregrinos habían llegado a venerar a un "ídolo" inca, esta virgen se convirtió en la protectora de todos los indios que habían sido reclutados para trabajar en las minas de Potosí y de este modo se convirtió en el foco de un culto regional.[11]

Si el patriotismo criollo ha sido descrito como el intento de los españoles nacidos en el Nuevo Mundo por definir su

identidad americana, entonces los escritos de Salinas y Calancha proporcionan un estudio general admirable de sus elementos principales.[12] Para empezar, el criollo era presentado como el noble descendiente de los primeros conquistadores y pobladores del Perú y, como tal, había nacido con el derecho a ocupar altos cargos tanto en la Iglesia como en el Estado dentro del gran imperio que sus antepasados habían ganado para la corona española. Como nobleza, ¿por qué habría de negárseles el gobierno de sus respectivos países y patrias, derechos que sus contrapartes en Europa obviamente disfrutaban? Fue tal postura nobiliaria lo que llevó a estos cronistas a denunciar la reciente ola de inmigración española, concentrando su ira no sólo en los peninsulares que competían con los criollos por nombramientos como magistrados de distrito y en las órdenes religiosas, sino también sobre aquellos españoles pobres que habían logrado enriquecerse a costa de los indios. Sin embargo, sus reclamos se enfrentaron a los ataques de los cronistas y colonos europeos que abiertamente afirmaban que, si las estrellas y el clima del Nuevo Mundo habían forjado el carácter de los indios, los criollos también caerían bajo la misma influencia maligna. En su *Conveniencia de las Dos monarquías Católicas, la de la Iglesia romana y la del Imperio español* (1612), Juan de la Puente, un mitógrafo dominico, declaró: "El Amor natural que un hombre tiene de una patria nace de las estrellas, que nos engendraron, y después nos conservaron en los primeros años", y después añadió una frase tristemente célebre y muy citada: "Influye el cielo de la América inconstancia, lascivia y mentira: vicios propios de los indios, y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaren y nacieren".[13] Un compañero dominico, Gregorio García, en su *Origen de los Indios del Nuevo Mundo* (1607), atribuyó todos los monumentos de América a las sucesivas olas de inmigración de Asia y Europa, de las que los indios no eran sino

descendientes degenerados; para él, su degradación cultural y moral eran el resultado del clima sumamente húmedo y el paisaje del Nuevo Mundo. Y es más, llegaría el momento en que los españoles americanos se asemejarían más a los indios que sus antepasados europeos.[14] Estas acusaciones climáticas eran invocadas para defender las pretensiones peninsulares de ocupar altos cargos y pronto fueron apoyadas por la anotación de que muchos criollos de hecho eran mestizos. La desesperación causada por dichas acusaciones era de tal orden que Juan de Grijalva, el cronista de los frailes agustinos de la Nueva España, no sólo celebró la Universidad de México y a sus estudiantes criollos, sino que también exclamó indignado:

> [A]l cabo de tantas experiencias [todavía nos] preguntan si hablamos en castellano o en indio, los nacidos de esta tierra; las iglesias están llenas de obispos y prebendos criollos, las religiones, de prelados, las audiencias, de oidores, las provincias, de gobernadores, que con gran juicio y cabeza las gobiernan; y con todo se duda si somos capaces.[15]

En efecto, las pretensiones nobiliarias de los hispanoamericanos fueron impugnadas desde todos los frentes, tanto por cronistas europeos como por inmigrantes peninsulares, quienes aborrecían sus talentos y afirmaban que a pesar de su apariencia ellos estaban más cerca de los indios que de sus padres y primos españoles.

Cuando Juan de Espinosa Medrano, un docto canon de Cuzco, más conocido como *El Lunarejo*, defendió al poeta español Luis de Góngora de la censura de un crítico portugués muchos años después de la muerte de ambos hombres, justificó su entrada tardía en el debate al observar que "vivimos muy lejos los criollos". Lo cual era decir que el Cuzco se encontraba en la periferia de una civilización y un imperio que tenían sus centros en Roma y Madrid.[16] Los cronistas criollos se quejaban una y otra vez de su distancia de la corte real y de la imposibilidad de obtener reparación por los abusos de los gobernadores enviados desde España, quienes habían lle-

gado al Nuevo Mundo simplemente para enriquecerse y habían instalado a su familia extendida en puestos locales de gobierno. Fue Francisco Antonio de Fuentes, el bisnieto del célebre conquistador de México, Bernal Díaz del Castillo, quien concluyó su gran crónica de Guatemala con la reflexión de que "grave dolencia de los pueblos, y aun incurable, es, a mi ver, tener el rey a gran distancia".[17] En este sentido Salinas se le había anticipado, en tanto que cuando señaló que los ingresos reales de Perú se gastaban principalmente en Europa, dejando a esta nación sin defensa contra merodeadores holandeses, añadió: "nunca la socorre España".[18] Pues, ¿qué era el Perú en esta época sino una vaca lechera real, la posesión ultramarina de monarcas que empleaban sus recursos para promover sus ambiciones en Europa?

Aunque los criollos basaban sus aspiraciones a altos cargos en su descendencia de los conquistadores y primeros pobladores de América, también disertaron sobre la grandeza de los imperios azteca e inca. Mientras que la primera historia autorizada de las conquistas españolas, publicada por Antonio de Herrera y Tordesillas en 1601, declaraba rotundamente que Europa era superior al Nuevo Mundo, y descartaba a los indios por tener una cultura y gobierno bárbaros, la *Monarquía indiana* (1615), de Juan de Torquemada, y *Comentarios reales de los Incas*, del Inca Garcilaso de la Vega, dedicaban al menos la mitad de sus páginas a relatar la historia y la cultura de los imperios azteca e inca y destacaban su alto nivel de civilización. Sin embargo, Torquemada, un franciscano llegado a México en la infancia, desagradaba a los patriotas criollos por su insistencia en la inspiración demoniaca de la religión azteca. Además, su celebración exultante de la conversión de los indios mexicanos representaba a la nueva Iglesia como una extensión de su progenitora española. Por el contrario, Garcilaso de la Vega no sólo proporcionaba una imagen idealizada de los incas como guar-

dianes platónicos, también describía las guerras civiles de los conquistadores y posteriormente concluía con una acusación mordaz del virrey Toledo por su ejecución de Túpac Amaru, y aún más por su persecución de los mestizos de Cuzco. Pues estos antiguos compañeros de escuela de Garcilaso habían perdido por ello tanto los derechos de sus padres, los conquistadores, como de sus madres, mujeres de la nobleza inca. Como se podrá apreciar, el efecto de estos grandes textos canónicos era colocar a las civilizaciones prehispánicas como los cimientos históricos de las patrias criollas de la Nueva España y Perú.[19]

Un elemento obvio en el patriotismo criollo temprano, para el que existían muchos paralelismos en España, era el elogio cívico, es decir, la celebración de las instituciones urbanas, tanto seculares como eclesiásticas del Nuevo Mundo, por lo general acompañada de una descripción de su historia, sus grandes figuras y su arquitectura. En América las instituciones que ocuparon el centro del escenario fueron las eclesiásticas, en parte, sin duda, debido a que la esfera civil era diminuta y a que muchos de sus altos cargos estaban alojados en el palacio virreinal. Estrechamente vinculado con esta línea de aclamación estaba el énfasis exuberante en las riquezas minerales de Perú, aunque se veía matizado por la condena que pesaba sobre la explotación de la mano de obra nativa en la que se basaba la producción de plata. Al menos hasta finales del siglo XVIII, en México se daba un acento menor en los lingotes. Con el paso del tiempo el elogio cívico abrió paso a las descripciones generales de la población, la naturaleza, las ciudades y las minas provinciales que surgieron durante el siglo XVIII.

Por último, como atestiguó Calancha, la identidad católica de la sociedad hispana en el Nuevo Mundo se manifestó no sólo en la construcción de las enormes catedrales, prioratos y monasterios que dominaron las principales ciudades del

Imperio americano, sino también en el culto a las imágenes sagradas y a los santos, que eran aclamados como patronos de ciudades y provincias, actuando así como símbolos de la solidaridad colectiva. El caso más evidente fue el de la santa beata Isabel Flores de Oliva (1584-1617), más conocida como Rosa de Santa María, cuyo ascetismo violento y personalidad piadosa atrajeron primero a un círculo de seguidores y posteriormente veneración generalizada. Fueron tales los milagros realizados en su sepulcro poco después de su muerte que las autoridades compilaron rápidamente los testimonios necesarios y aseguraron primero su beatificación y luego su canonización en 1671, cuando no sólo fue proclamada patrona de Lima y el Perú, sino de toda América. La celeridad con la que santa Rosa fue admitida en el panteón de los santos sólo puede explicarse por la intensidad del culto mariano en el siglo XVII, ya que con toda claridad era identificada como una imagen viva de la Virgen María. Juan de Espinosa Medrano, en su *Novena maravilla* (1695), fue quien expresó mejor la reacción criolla a su canonización, pues afirmó que, con santa Rosa como su patrona, Lima ya podía competir con Roma y sus dos apóstoles, san Pedro y san Pablo. Para este predicador, la historia de la Iglesia cristiana llegó a su punto culminante con el descubrimiento de América y el posterior ascenso de santa Rosa a los altares, ya que de "todas las perfecciones que el Evangelio encierra, santa Rosa es el ideal, el arquetipo". En efecto, si Cuzco y Perú estaban lejos de España, estaban, no obstante, cerca del cielo, ya que Lima fue honrada con la protección de un santo que era visto como la viva imagen de la Madre de Dios.[20]

Como ha argumentado S. N. Eisenstadt, prácticamente todas las comunidades avanzadas poseían una esfera pública o política en la que su identidad social se articulaba a través de diferentes formas de representación colectiva. Y no importa cuán universales sean las pretensiones de un imperio o

una religión, siempre se pueden discernir algunos símbolos o narrativas particulares.[21] Durante la época virreinal en la América española la identidad colectiva se articuló a través de la religión, la historia, el derecho y la geografía de las constelaciones. Desde el principio, los españoles nacidos en el Nuevo Mundo fueron capturados por ese sentimiento primordial de vinculación, ya fuera hacia la familia, la casta, el pueblo, la clase, la ciudad o el reino, que se deriva de la interacción del individuo con la sociedad y el lugar. Como escribió más tarde Edmund Burke: "Apegarse a la subdivisión, amar la pequeña sección a la que pertenecemos en la sociedad, es el primer principio (el origen, por así decirlo) del cariño público".[22] Sin embargo, como afirmó Émile Durkheim, este patriotismo primordial necesitaba articulación en formas de representación colectiva, porque, ¿cómo puede un grupo social, sea cual sea su tamaño, expresar su identidad colectiva si no es a través de símbolos, ritos públicos y discurso cognitivo?[23] En términos más sencillos, ¿cómo podemos amar lo que no conocemos y lo que no vemos? Obviamente, el nivel social en el que la identidad colectiva se articulará con más fuerza varía enormemente. Todavía en 1909, el sociólogo mexicano Andrés Molina Enríquez declaró que para la mayoría de los indios "su pueblo es su patria", es decir, que sabían poco y se preocupaban aún menos de lo que pasaba fuera del perímetro de su comunidad.[24]

En la España de los Habsburgo, según ha argumentado J. H. Elliott, "es igual de probable que la patria en sí sea una ciudad natal o una provincia que toda la nación". Además, este patriotismo cívico y provincial, que encontró su expresión en las crónicas históricas, en los cultos religiosos y en los derechos y privilegios constitucionales, era esencialmente el terreno de la "nación política", que se componía de la nobleza y la alta burguesía, los oficios y el clero, y los patriciados urbanos.[25] Fue a principios del siglo XVII, conforme a lo

demostrado por I. A. A. Thompson, que las principales ciudades dentro de los vastos territorios de la corona de Castilla se convirtieron en objeto de elogio cívico: su historia e instituciones, tanto sagradas como seculares, fueron celebradas por los cronistas locales. El papel de estas ciudades como capitales de provincias y reinos, por lo tanto, fomentó el crecimiento de un patriotismo que era a la vez urbano y provincial. Que el patriotismo criollo surgiera precisamente en el mismo periodo demuestra que derivaba de una matriz hispana común; pero se diferenciaba de sus homólogos en España por ser la expresión de la identidad colectiva de una "nación" de colonos marcadamente diferenciada de los campesinos indios y de los esclavos africanos que trabajaban en las minas y campos.[26]

De la misma manera que los jaguares y pumas pertenecen a la gran tribu de los gatos y por lo tanto pueden ser clasificados como félidos, el patriotismo criollo igualmente puede definirse como una especie de este género mundial que, a falta de un mejor nombre, llamamos "patriotismo tradicional". Si bien la Europa medieval estaba dominada por una civilización feudal católica, cada reino llegó a poseer su propia dinastía, sus leyes, instituciones, héroes, su literatura, sus santos patronos e imágenes de culto. En este contexto, el patriotismo tradicional consistía en la aplicación, en reinos y provincias particulares, de los valores universales propios de la civilización medieval. A pesar de la influencia común del derecho romano y canónico, las leyes y las instituciones de Castilla y Aragón diferían considerablemente. La intensa devoción a la Virgen María característica de la religión medieval encontró su expresión en la multiplicidad de imágenes de culto que eran veneradas en toda la cristiandad y que pronto actuaron como el centro de atención de la solidaridad cívica. Por lo tanto, el patriotismo criollo salió de la matriz de la cultura hispana de la Contrarreforma y aplicó sus valo-

res a América. El énfasis en la grandeza de los imperios azteca e inca fue un intento de postular a estos Estados como el equivalente cultural e histórico de las antiguas Roma y Grecia. La canonización de santa Rosa y la proclamación de la Virgen de Guadalupe como patrona de la Nueva España fueron aplicaciones particulares de cultos universales. De hecho, la insistencia misma en que la nobleza criolla debía ocupar altos cargos dentro de sus propios reinos se hacía eco de las demandas y, en verdad, de la práctica de las provincias europeas de la monarquía española. En el caso del elogio cívico los paralelos estaban cerca; sin embargo, a pesar de esta similitud, pronto surgieron ciertos aspectos distintivos. El despliegue peninsular del determinismo astrológico que juzgaba inferiores a todos los criollos, de naturaleza más cercana a los indios que a sus antepasados europeos, no se derivaba de las peleas en España entre castellanos y catalanes. Por otra parte, la rivalidad entre las ramas europeas y americanas de la nación española fue concebida en términos hemisféricos y no como una lucha entre, digamos, castellanos y peruanos. En parte, este denominador hemisférico se derivó de la situación y el origen de los criollos como españoles, descendientes de los conquistadores y colonos que habían creado una economía, una sociedad y una cultura europeas en el Nuevo Mundo. Pero, a diferencia de sus homólogos británicos, dependían de la mano de obra del campesinado indígena y, por lo tanto, se parecían más a los británicos de Irlanda que a los de Nueva Inglaterra. Fue por esta razón que los memorialistas criollos adoptaron una postura invariablemente nobiliaria en sus representaciones ante la corona y basaban sus derechos en los logros de los conquistadores.

II

Si el patriotismo criollo no ofrecía desafío alguno a la autoridad de la monarquía católica, fue porque los españoles

que habían nacido en los reinos de ultramar de la corona de Castilla todavía se concebían a sí mismos como participantes en la misión providencial de los reyes y de la nación española. En su *Política española* (1619), Juan de Salazar, un abad benedictino, destacó "la similitud casi total" de los pueblos hebreo y español, y concluyó que "el pueblo español es el regalado de Dios en la ley de gracia y quien en especial sucedió en el lugar que tenía el electo en tiempo de la ley escrita". ¿Acaso la conquista musulmana no había reducido a los españoles al cautiverio sufrido por los israelitas en Egipto? ¿No fue el rey Pelayo otro Moisés y el Cid un auténtico Sansón? Esta similitud tipológica llegó a un clímax inevitable cuando Salazar elogió a Carlos V como un segundo David y a Felipe II como otro Salomón que siguió de cerca la política de su modelo, "imitándole aun hasta el insigne y portentoso edificio de San Lorenzo del Real, que hizo fabricar en El Escorial a imitación del famoso templo que en Jerusalén edificó Salomón". Asimismo, añade que cuando la amenaza otomana sea aplastada, a continuación "España será el asiento y silla de la universal monarquía, a quien (como se ha visto con Daniel) han de obedecer todas las naciones".[27]

En su *Política indiana* (1648), un extenso comentario sobre las Leyes de Indias, Juan de Solórzano y Pereira no sólo se basó en su experiencia como juez en Lima y gobernador de Huancavelica para condenar la explotación de la mano de obra indígena, comparando abiertamente a los desafortunados nativos con los israelitas bajo el yugo del faraón, sino que también defendió con energía el derecho de los criollos a los altos cargos en la Iglesia y el Estado. ¿Acaso no había un edicto real de 1609 en el que se declaraba que, al nombrar obispos, "por derecho natural y canónico, se prefiriesen siempre los hijos de padre y madre españoles, nacidos en estos reynos", siempre y cuando los candidatos adecuados estuvieran disponibles? Era contrario al "derecho natural y

canónico" que los beneficios de la Iglesia cayeran en manos de persona alguna que no fuera nativo de una diócesis o reino dado. De igual modo, lamentó abiertamente la introducción de la *alternativa* en las órdenes religiosas, pues al formar los frailes peninsulares apenas una minoría, "causa gran dolor y sentimiento a los criollos verse excluir en su patria de estos honores teniendo partes para poder esperarlos y que vengan a mandar y señorear los extraños".[28] No satisfecho con ofrecer una defensa legal de los derechos criollos, Solórzano comentó que los principales defensores de la opinión de que los españoles nacidos en las Indias "degeneran tanto con el cielo y temperamento [clima] de aquellas provincias" eran religiosos de España que buscaban excluir a los criollos de los altos cargos con el fin de garantizar su propio dominio de las provincias americanas. Sin embargo, él mismo había conocido a un número incontable de criollos que se distinguían tanto por su conocimiento como por su virtud. Por otra parte, Solórzano extendía esta defensa para incluir nombramientos en los tribunales superiores de justicia, con el argumento de que "así en estos oficios, como en otros seculares, eclesiásticos y militares, deben ser preferidos, y como algunos dicen, con total exclusión de hombres extranjeros, peregrinos o advenedizos". Tampoco dudó en incluir al Consejo de Indias dentro de esta norma, bajo el argumento de que era aconsejable que "haya de ordinario algunos consejeros que sean naturales de ella o por menos hayan servido tantos años en sus audiencias".[29] Era obvio que esta defensa de los derechos criollos se basaba en la visión de Solórzano de la monarquía española como un imperio católico universal, compuesto por diversas coronas, en el que los dominios americanos figuraban como verdaderos reinos que debían regirse por su nobleza, sus juristas y sus prelados nativos.

Si el Imperio español en el Nuevo Mundo duró tres siglos,

fue debido a que grandes áreas de la sociedad colonial habían sido dominadas por la élite criolla. Como ha argumentado Michael Mann, con respecto al ejercicio del poder político y militar, todos los grandes imperios de la historia fueron en esencia confederados, ya que la sociedad agraria impuso grandes obstáculos logísticos al despliegue a larga distancia de coerción militar.[30] La capacidad de la monarquía de los Habsburgo para gobernar sus posesiones en América dependía de la colaboración de la élite criolla, tanto secular como clerical, y una gran cantidad de investigación reciente ha confirmado la verdad de esta observación. En el Perú del siglo XVII, como ha demostrado Bernard Lavallé, el conflicto de las órdenes religiosas entre frailes peninsulares y criollos a menudo terminó en triunfo criollo.[31] Lo mismo ocurrió en la Nueva España, donde Antonio Rubial ha descubierto que la acaudalada provincia central de los agustinos constituía "una monarquía criolla", en la que los provinciales de América no simplemente controlaban las elecciones meramente sino que vivían en condiciones sumamente favorables.[32] En Lima y en la Ciudad de México la universidad y el cabildo de la catedral estaban dominados por los criollos doctos. Además, si los arzobispados de estas capitales casi siempre recaían en los peninsulares, muchas diócesis menores eran ocupadas por los criollos.

De igual importancia, Guillermo Lohmann Villena y otros han demostrado que desde finales del siglo XVII hasta la década de 1770 la mayoría de las audiencias americanas, los tribunales superiores de justicia, fueron dominadas por jueces criollos que por nacimiento o matrimonio estaban relacionados en lo general con las principales familias de sus provincias.[33] Y, a pesar de que las magistraturas de distrito en las áreas ricas caían en manos de los militares jubilados de España, estos funcionarios ponían en peligro su posición si reñían con los terratenientes criollos en su región. A princi-

pios del siglo XVIII Cuzco era dominada por dos marqueses sucesivos de San Lorenzo de Valleumbroso, acaudalados terratenientes que descendían de los primeros conquistadores del Perú.[34] En efecto, durante los años centrales del régimen colonial, en cada provincia surgió un establecimiento pequeño en el que clérigos, abogados y terratenientes criollos trataban en igualdad de condiciones con los comerciantes inmigrantes, quienes continuaron dominando el comercio y controlaron el flujo de crédito. Después de todo, la mayoría de las grandes haciendas eran propiedad de la nobleza criolla, y las propiedades adquiridas por empresarios peninsulares exitosos pasaban en una generación a sus hijos nacidos en América. Pese a ello, los sucesivos viajeros comentaron sobre la amargura que a menudo caracterizaba las relaciones entre las dos ramas de la nación española residente en América, una amargura que a menudo enfrentaba a padre inmigrante contra hijo criollo, y en la que los dispendiosos herederos americanos se quejaban del éxito de sus cuñados peninsulares en cosechar dinero con avidez.

Fue durante el reinado de Carlos III (1769-1788) que la corona española introdujo una serie de reformas concebidas para promover la economía colonial y para aumentar el flujo de ingresos de América a España. Los instrumentos de la monarquía absoluta, un ejército permanente y una burocracia fiscal asalariada se establecieron en las principales provincias del imperio y las viejas instituciones fueron reformadas. La culminación de estas reformas fue el nombramiento de intendentes, es decir, gobernadores provinciales que, dotados de poderes mayúsculos, debían estimular las obras públicas y el desarrollo de la economía. El resultado de estas medidas fue una notable expansión del comercio de exportación, tanto en lo que se refiere a la producción de metales preciosos como a los cultivos comerciales tropicales. En lo que compete estrictamente a tales reformas, puede decirse

que provincias periféricas como Venezuela y el Río de la Plata experimentaron un rápido crecimiento; sin embargo, la creación de un nuevo Estado implicaba el desplazamiento de la élite criolla, ya que la inmensa mayoría de los nombramientos oficiales ahora recaían en españoles peninsulares. Al mismo tiempo, la proporción de jueces criollos al servicio de los tribunales superiores se redujo de una mayoría absoluta a alrededor de un tercio o menos; e incluso en la Iglesia, un considerable número de canónigos peninsulares fueron reclutados por los cabildos de las catedrales y la proporción de obispos criollos declinó notablemente. Así, en los años en que la corona creó toda una nueva gama de puestos oficiales, todas las élites criollas asalariadas no fueron tomadas en cuenta. Además, pronto se descubrió que el ministro de Indias, José de Gálvez, despreciaba a los españoles americanos y los consideraba incapaces para asumir altos cargos, puesto que desestimaba a los habitantes de Lima por ser "de ingenio y comprensión fácil; pero de juicio poco sólido y superficial, aunque sumamente presuntuoso [...] Son de poco espíritu, tímidos y reducibles". Fue el prejuicio evidente exhibido por Gálvez y sus subordinados preferidos lo que provocó que un crítico contemporáneo afirmara: "Gálvez ha destruido más [de lo] que ha edificado [...] su mano destructora va a preparar la mayor revolución en el Imperio americano".[35]

El orgullo criollo fue aún más lacerado cuando los jesuitas americanos, que habían sido desterrados a Italia por decreto real en 1767, descubrieron que los principales historiadores del Nuevo Mundo, Cornelius de Pauw, William Robertson y Guillaume Raynal, se habían unido para definir a América como un lugar inferior a Europa y para ridiculizar las pretensiones de cronistas criollos relativas a la grandeza y la cultura de los incas y los aztecas. No hay lugar aquí para duplicar el famoso debate sobre el Nuevo Mundo:[36] baste decir que la humedad omnipresente sustituyó a las estrellas como

la causa principal de la degradación palpable de los indios americanos, una forma de determinismo climático que, según se estimó, afectaba también a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo. De igual forma que a principios del siglo XVII, los criollos se vieron desdeñados como inferiores a los europeos a causa de su nacimiento y educación en un hemisferio que impedía el pleno desarrollo de las facultades humanas. Fue sobre estas bases *a priori* que se consideró a los incas y a los aztecas como salvajes o como bárbaros avanzados. Al vérselas con un buen número de textos que combinaban por igual prejuicios e ignorancia, los jesuitas americanos exiliados publicaron una serie de obras en las que defendían el clima y los fenómenos naturales del Nuevo Mundo, el carácter y los talentos de los indios americanos, y la civilización y la grandeza de las organizaciones políticas inca y azteca. Una consecuencia de estas polémicas, al menos en el caso de la Nueva España, fue confirmarle a la élite criolla que acertaba al apropiarse del pasado prehispánico y juzgarlo como el fundamento de su patria, sobre todo porque su historia había sido representada con propiedad neoclásica por Francisco Javier Clavijero en su *Historia antigua de México (1780-1781)*.[37]

El énfasis en la exclusión de los criollos de altos cargos puede resultar engañoso, ya que la dependencia del gobierno borbónico respecto de la milicia llevó a la contratación tanto de un pequeño ejército permanente como de una extensa fuerza militar en las principales provincias del imperio. Los criollos jóvenes aprovecharon la oportunidad que ofrecía esta nueva carrera y, en el caso de la milicia, acaudalados terratenientes y mineros criollos compraron el mando de regimientos locales mediante la financiación de los gastos de su equipo. Por otra parte, en Perú, cuando las reformas fiscales provocaron la rebelión generalizada y liderada por Túpac Amaru, un indio de ascendencia noble, fueron las fuerzas

conducidas por generales criollos las que lograron aplastar el movimiento.[38] La manera en que los comandos de la milicia podían aumentar el poder social se ilustra en Catorce, un rico campamento minero ubicado en el norte de México, donde un minero criollo, Silvestre López Portillo, cuyo padre había servido en el Tribunal Superior de Justicia, fue nombrado comisionado especial para supervisar el establecimiento del nuevo campamento en 1778. Su régimen energético se hizo tanto más eficaz al ser él teniente coronel de la Legión de San Carlos, un cuerpo de caballería militar criado por su tío, el conde de Guadalupe del Peñasco. Los prepotentes métodos de gobierno del comisionado pronto lo enfrascaron en conflictos con el magistrado local de la corona, un abogado peninsular que había llegado a México con José de Gálvez. Sin embargo, al final fue el magistrado quien se vio obligado a huir a la capital por su vida, exclamando con tristeza: "Cuánto aprenden en estos ranchos que no se enseña en las universidades más célebres y famosas". Y, aunque al final el virrey se pronunció a su favor, el magistrado se vio condenado a ganarse la vida como pobre en la Ciudad de México, mientras que el criollo noble se mantuvo cómodamente instalado en San Luis Potosí.[39]

Con la muerte de Gálvez en 1787 disminuyó la antipatía en contra de los criollos, y su sucesor, Antonio Porlier, ascendió a varios criollos a altos cargos. Sin embargo, en 1810-1812, cuando las primeras Cortes generales de la monarquía española se reunieron en Cádiz, el diputado mexicano José Miguel Guridi Alcocer afirmó que "no sólo somos españoles, sino que también nos gloriamos en serlo", pero luego exigió que al menos la mitad de todos los puestos en el Nuevo Mundo la ocuparan los criollos. Además, compiló estadísticas para demostrar que sólo cuatro de cada 170 virreyes y apenas 14 de 602 capitanes generales, presidentes y gobernadores habían nacido en América. Para entonces en el Nuevo

Mundo sólo había en servicio cuatro criollos entre los 28 intendentes. El registro de jueces y obispos era mejor, pues contaba 278 obispos criollos frente a 702 europeos. Las cifras exactas relativas a los magistrados de los tribunales superiores no estaban disponibles; sin embargo, la evidencia sugería que alrededor de un tercio habían sido criollos.[40] Estas estadísticas provocaron un animado debate con Juan López de Cancelada, un periodista peninsular recientemente expulsado de México, que compiló listas de criollos empleados de la corona que indicaban que en los niveles inferiores de la burocracia habían sido nombrados numerosos españoles americanos. No obstante, Cancelada exacerbó las susceptibilidades criollas cuando culpó a los comerciantes peninsulares en México, y, más aún, a sus mujeres criollas, de alentar a sus hijos a entrar en las profesiones y al sacerdocio, disuadiéndolos de forma activa de volverse comerciantes, con el resultado de que muchos se quedaron sin oficio y ociosos, consumiendo su herencia. Era necesario, instó, acabar con "la opinión de que todos los criollos han nacido para ser caballeros".[41]

Se añadió más combustible a estas polémicas en las Cortes de Cádiz cuando los agentes que representaban al gremio de comerciantes de México, un conocido bastión del poder peninsular, se detuvieron con toda pausa en el examen de Pauw, Robertson y Raynal para exponer un fárrago de tergiversaciones y prejuicios. Durante el tiempo de la Conquista los indios no sólo eran representados como seres que "aún vivían en la primitiva infancia de las naciones originales, demasiado inmediatas al estado animal", sino que también eran descritos como "estos orangutanes pobladores de las Américas" que, a pesar de toda la legislación racional de la corona española, todavía permanecían hundidos en la embriaguez y la pereza. En cuanto a los criollos, eran descartados por dilapidar su herencia a través del derroche y el ocioso anhelo de

cargos públicos e independencia. Todo esto se expuso con el fin de exigir que a los indios y a las castas se les negara el derecho a votar, y que el pequeño cuerpo de españoles europeos residentes en México obtuviera el derecho, a través de los gremios de comerciantes, para elegir a los diputados a las Cortes, ya que eran estos hombres los que constituían "el alma de la prosperidad y de la opulencia del reino, por sus empresas en la minería, la agricultura, fábricas y comercio, cuyos manejos gozan casi exclusivamente, no tanto por su energía o actividad codiciosa, sino por la desaplicación e indolencia de los criollos".[42] Así, en el primer Parlamento al que asistieron los criollos, su carácter y su talento fueron blancos del desprecio de los representantes de la oligarquía inmigrante, cuyas fortunas derivaban de la explotación de los recursos de la Nueva España.

III

En su gran crónica de Potosí del siglo XVIII, Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela se quejó de "la juventud de España que siempre anda insolente cuanto escandalosa", y deploró su búsqueda obstinada de mujeres y su adicción a los juegos de azar. Además, estos inmigrantes afirmaban su superioridad al insinuar que la mayoría de los criollos eran en realidad mestizos y por lo tanto estaban degradados por su sangre impura y su ascendencia deshonrosa. No es de extrañar que, después de relatar la lucha entre vascos y españoles americanos a principios de siglo, Arzáns afirmara que las estrellas y el clima de la gran ciudad minera impulsaban a los hombres a realizar grandes hazañas, y agregara: "Grande es el intelecto, discreción y valor de sus criollos, grande es su piedad y liberalidad".[43] Sin embargo, lo que su crónica indicaba era que, a pesar de la posición nobiliaria de la élite criolla, su identidad social continuaba siendo cuestionada por los inmigrantes peninsulares, que se burlaban de ellos por su ascendencia india y africana.

Mientras que a finales del siglo XVI los habitantes de la América española se dividían generalmente en "las Dos Repúblicas", españoles e indios, cada uno con su propia jerarquía social, sus tierras, leyes y su lengua, hacia mediados del siglo XVIII la población formaba una sociedad de castas que comprendía españoles —tanto europeos como americanos—, mestizos, mulatos, indios —tanto nobles como comunes—, y esclavos africanos o negros.[44] Cada una de estas castas poseía diferentes derechos y obligaciones fiscales. Por encima de estas distinciones étnicas estaba la distinción entre la gente de razón y los indios; y la distinción entre la gente decente, es decir, la élite, y las masas. Tanto la Iglesia como el Estado colaboraban para mantener la identidad étnica. En la Nueva España, por ejemplo, la mayoría de los sacerdotes de las parroquias mantenían tres libros separados para el registro bautismal: uno para los españoles, uno para los mestizos y mulatos y un tercero para los indios, aunque en algunos casos los mestizos eran incluidos con los españoles. Antes de casarse, se exigía a los individuos declarar su condición étnica ("calidad") y la de su futuro cónyuge. El carácter jerárquico de este sistema se volvía aún más evidente en la muerte. Por ejemplo, en la diócesis de Michoacán, las naves de la iglesia estaban divididas en tres secciones y el costo de entierro variaba entre diez y un peso; sin embargo, era evidente que sólo los españoles pagarían los diez pesos requeridos para ser enterrados cerca del altar, dejando las secciones baratas cerca de la puerta a los indios y mulatos. La importancia de la segregación después de la muerte quedó demostrada en 1798, cuando la abadesa del convento de la Concepción en San Miguel el Grande le solicitó al obispo de Michoacán permiso para que un pequeño grupo de criadas fueran admitidas en la "profesión laica del velo blanco", en reconocimiento a su fiel servicio. Se concedió la licencia, pero con la condición de que, dado que estas mujeres eran mula-

tas, no debían ser enterradas junto a las monjas a las que habían servido durante tanto tiempo.[45]

En los años centrales del siglo XVIII, varios artistas mexicanos destacados, incluidos Miguel Cabrera y Andrés de Islas, pintaron elaboradas series de escenas que representaban toda la gama de castas que resultaba del matrimonio de españoles, indios y negros. Varios de los nombres que se utilizaban para denominar las combinaciones más complicadas eran caprichosos y poco utilizados por los sacerdotes de las parroquias o por los censistas.[46] Por lo tanto, no es del todo claro por qué fueron comisionados estos atractivos cuadros y qué objetivo servían, si acaso. Sin embargo, atestiguaron claramente las realidades de una sociedad en la que los individuos bien podían buscar pareja fuera de los límites de su propia casta. Por otra parte, como veremos, en algunos casos el sistema permitía cierta movilidad social a través de generaciones, y sin embargo proscribía cualquier movilidad en otros. Los principios que regulaban estas distintas posibilidades los explicó Alonso O'Crouley, un viajero español, quien en una breve descripción de la Nueva España, escrita en 1774, señaló que: "ni el indio ni el negro compiten en dignidad y estima con el español; y tampoco ninguno envidia la suerte del negro, que es el más desalentado y despreciado". Así también, entre las personas de origen mixto, los mulatos eran calificados como lo más bajo, a pesar de su "buen ánimo". En efecto, mientras que la ascendencia india podía ser "blanqueada" y por lo tanto desaparecer, la ascendencia negra, por el contrario, permanecía siempre como un estigma que no podía ser erradicado.[47]

Si seguimos a O'Crouley en la conjugación de estas combinaciones étnicas desde una perspectiva masculina, se obtienen los siguientes resultados: un español y una india producían un mestizo; un español y una mujer mestiza, un castizo; y un español y una mujer castiza, un español; ya que,

como explicó O'Crouley, "el estigma desaparece en el tercer nivel de descendencia". Lo opuesto es igualmente cierto, es decir, si un mestizo se casaba con una india, su descendencia era coyote, y si un coyote se casaba con una india, sus hijos eran contados como indios, desapareciendo así la calidad española en la tercera generación. Todo esto contrastaba sobremanera con los matrimonios con personas de ascendencia africana. La combinación de un español con una mujer negra producía un mulato; la de un español y una mulata, un morisco; la de un español y una morisca, un albino; pero, por otro lado, un español y una albina producían un torna atrás, una reversión, una escena en la que una mujer pálida, por no decir rubia, sostenía en sus brazos a un bebé de piel oscura. La indeterminación de esta mezcla quedó subrayada aún más cuando la unión de un español y una torna atrás producía a un tente en el aire. El mismo estigma estaba asociado a la unión de indios y negros, puesto que sus descendientes eran llamados lobos, y después de eso chinos. Sin embargo, O'Crouley hacía hincapié en que existía la tendencia a describir a todo aquel que poseyera algún grado de ascendencia africana como un mulato, pues era una mezcla "que la química más efectiva no puede purificar".[48] De hecho, en ciertas escenas que muestran un epígrafe, el hijo de un español y una castiza era descrito como "un hermoso fruto igual a su padre en todos los aspectos". Por el contrario, la descendencia lobo de un padre negro y una madre india era descrita como "de mala sangre; ladrones y carteristas".[49]

Las delicadas distinciones de estas escenas pintadas obviamente guardaban sólo una relación conjetural con las complicadas realidades del sistema de castas. En la intendencia mexicana central de Guanajuato, por ejemplo, la población de 400 000 estaba dividida en 26.1% de españoles, 18.2% de mulatos, 11.5% de mestizos y 44.2% de indios; sin embargo, al

inspeccionar los registros matrimoniales de finales del siglo XVIII se revelaba que muchos individuos no estaban en absoluto seguros sobre la condición étnica de sus potenciales parejas. No era raro que un hombre describiera a su futura esposa como india y que ella afirmara ser una mestiza. Por otro lado, cuando una persona no declaraba su calidad era casi seguro que fuera un mulato en busca de escapar a esta ingrata categoría. La confusión en esta región era tal que las autoridades locales trataron de obligar a los indios a vestir su traje tradicional para que pudieran distinguirse de otros grupos étnicos.[50] Más al norte, en Parral, Robert McCaa descubrió que los censistas tendían a asignar a las mujeres el estatus de su marido, por lo que una mujer bautizada como mestiza pero casada con un español a menudo era clasificada como española. No obstante, este "viraje étnico" podía funcionar a la inversa: un español pobre que se casaba con una mulata bien podía enfrentar la degradación.[51] El sistema también poseía un sesgo fiscal, pues los indios y mulatos pagaban un tributo, un impuesto de capitación, y por lo tanto eran incluidos en los registros mantenidos por los magistrados de distrito. Durante la década de 1770, cuando el nuevo Estado borbón estaba ansioso por aumentar los ingresos, se hizo todo lo posible por incluir en estas listas a cada mulato conocido, para la gran indignación de las familias que decían ser mestizas.[52]

El carácter perdurable del sistema étnico y los prejuicios que lo sostenían se revelaron con dolorosa claridad en ciertos casos impugnados de solicitudes a la ordenación sacerdotal. En este contexto cabe recordar que un edicto real de 1697 requería expresamente la admisión de mestizos e indios nobles al sacerdocio, una política que se reafirmó en 1769 cuando la corona insistió en que los nuevos seminarios tridentinos debían apartar un cuarto o un tercio de sus plazas para candidatos indígenas y mestizos, a fin de proporcionar

clero a las parroquias de habla indígena.[53] Sin embargo, en 1770, cuando un candidato solicitó primera tonsura en la ciudad de Guanajuato, unos testigos hostiles declararon que la abuela del seminarista era una "mulata de saya y la hija de un esclavo". En una carta desesperada dirigida al obispo el solicitante afirmó que los testigos eran enemigos de su padre, para luego admitir que le era imposible presentar cualesquiera declaraciones escritas y añadir: "La extrema pobreza arroja una sombra sobre el linaje de la familia, ya que si los pobres no pueden mezclarse con personas de calidad ni vestirse como ellos, su pobreza misma los degrada". La importancia de la ropa como un signo externo de identidad social quedó confirmada cuando los testigos favorables recordaron que su abuela había llevado un rebozo, o se había "levantado la falda exterior sobre su cabeza" al asistir a misa, una señal segura de que era una mestiza o una india principal. Cuando el registro bautismal reveló que había sido inscrita como mestiza al seminarista le fue permitido continuar con la tonsura, ya que no tenía "mezcla de la raza de los negros o los mulatos.[54]

La forma en que la posición social de una familia ampliada podía ser cuestionada al denunciar a cualquiera de sus miembros se hizo patente en 1793, en la misma ciudad de Guanajuato, cuando a un estudiante del Seminario Tridentino de Valladolid se le negó la tonsura y las cuatro órdenes menores que conducían al sacerdocio porque a su tío, un maestro sastre, se le había negado un certificado de limpieza de sangre, la declaración de que descendía de antigua estirpe española sin mezcla con "mala sangre" de judíos, moros o negros. De acuerdo con un testigo hostil, la familia descendía del hijo mestizo ilegítimo de un reconocido concejal ciudadano del siglo XVII, que lo había engendrado con cierta María Sebastiana, "quien, se dice, era esclava", y por lo tanto negra o mulata. En este punto, otro de los tíos del candidato,

un importante refinador de plata y hombre de sustancia, intervino para exigir un escrutinio del registro bautismal por temor a que toda la familia perdiera el nivel de españoles. Para su alivio, se descubrió que en 1679 María Sebastiana Cruz había sido bautizada como india y que su hija mestiza ilegítima se había casado con un sastre mestizo. Por lo tanto, al seminarista le fue permitido presentarse a la tonsura en 1795, uniéndose así a al menos dos primos suyos que ya eran sacerdotes.[55]

No todos estos casos tenían un final feliz. Cuando Rafael Ramírez Becerra, un candidato calificado de Zapotlán el Grande, solicitó la tonsura, unos testigos locales de esta parroquia costera declararon que a su familia se la consideraba generalmente mulata. Con el apoyo de un patrocinador, el demandante presentó su caso ante el Consejo de Indias, bajo el argumento de que sus dos colegios habían aceptado su fe de bautismo como "un niño español" y habían proporcionado testimonios de su buena conducta. No obstante, aunque el abogado de la diócesis admitió que en sentido estricto no había razones suficientes para negarle la ordenación a un candidato tan digno, también insistió en que en la Nueva España los mulatos siempre habían sido excluidos del sacerdocio, y que permitir una dispensación en este caso abriría la puerta a otros solicitantes de "mala sangre"'. El abogado explicó asimismo que la regla de exclusión se mantenía "porque en este tipo de persona se han observado inclinaciones malas y perversas, y porque, a juzgar de los hombres de honor que componen la república, tienen fama de ser despreciables y viles..." A pesar de que el candidato protestó y afirmó que "desde que tengo uso de razón me sentí inclinado al estado eclesiástico y con esa expectativa me dediqué a estudiar, consumiendo mi juventud", su apelación fue rechazada y se le negó el permiso para proceder a la tonsura.[56]

Esta dispersión de casos, todos ellos iniciados por testigos

hostiles, confirma y amplía las conclusiones que se pueden extraer de las pinturas de castas, de las actas matrimoniales y de la interpretación de O'Crouley. Todas apuntan en la misma dirección: a finales del siglo XVIII, al menos en la Nueva España, la "nación criolla" había sido transformada por la absorción de un gran número de mestizos y, por lo que uno sospecha, de mulatos. Mientras que la élite criolla, arraigada en instituciones como el Ayuntamiento de la Ciudad de México, todavía insistía en su noble linaje y en sus derechos ancestrales a los altos cargos, surgió un estrato más bajo de la sociedad criolla, en el que los hombres se ganaban la vida como artesanos, arrieros, mayordomos de haciendas, pequeños agricultores y mineros, por no mencionar sacerdotes. En este nivel de la sociedad colonial, la identidad seguía estando expuesta a los desafíos y era vulnerable y en ocasiones precaria. Sin embargo, como ha indicado Robert McCaa, la condición étnica podía modificarse por matrimonio o, sin duda, por la migración y el enriquecimiento. Además, si bien la tendencia general era a ascender, ya que para 1793 aproximadamente 18% de la población de la Nueva España había sido clasificada como españoles, frente al 10% de mestizos, 12% de mulatos y 60% de indios, era igualmente posible descender la escala étnica o enfrentar el desafío de la condición de un individuo.[57] Además, como el abogado de la diócesis y O'Crouley explicaron, la jerarquía de castas era de índole moral, basada en diferentes niveles de reconocimiento vinculados de manera estrecha con el aprecio del mundo hispano por el honor. En última instancia, a pesar de las protestas de los moralistas y los sacerdotes, sólo los españoles eran considerados como hombres de honor. Fue por esta razón, como señalaron los viajeros, que todos los españoles europeos, al desembarcar en Veracruz, esperaban ser abordados como "don" en reconocimiento de su condición de noble.[58] No es de extrañar que tantos mestizos y mulatos se

enlistaran en la insurgencia mexicana de 1810 y que su líder exigiera la abolición de todo el sistema valorativo de castas étnicas.

IV

En la batalla de Ayacucho, que finalmente liberó al altiplano andino de la dominación española en 1824, un participante recordó que "de los 12 600 hombres que componían el ejército real, apenas 600 eran españoles, y el resto eran nativos del país". Los peruanos no sólo engrosaron las filas de esta fuerza, sino que también sirvieron como oficiales, aunque principalmente en las categorías inferiores. Si de 16 no había más que dos generales americanos, y de otro tanto igual sólo 4 coroneles peruanos, cerca de 19 de los 69 tenientes coroneles y no menos de 244 de los 470 capitanes y tenientes eran descritos como "paisanos", indígenas de Perú.[59] El origen de este ejército se remonta a las fuerzas de la milicia entrenada para aplastar la rebelión del campesinado indio liderado por Túpac Amaru entre 1780 y 1781, un movimiento que había devastado la amplia región que se extiende desde La Paz hasta Cuzco. A partir de entonces, los terratenientes habían alistado seguidores de confianza en las compañías que pacificaban los distritos rurales. En 1809, cuando aparecieron juntas en las capitales de América del Sur pidiendo autonomía, José Manuel de Goyeneche, descendiente de una rica familia de Arequipa, junto con sus primos Pío y Domingo Tristán, reclutó un ejército leal en el altiplano andino, principalmente bajo el mando de jóvenes criollos de "buena familia". En 1811, cuando las fuerzas argentinas llegaron para liberar el Alto Perú, Goyeneche las derrotó en la batalla de Guaqui y con ello reunió los territorios de Bolivia y Perú modernos, que habían sido separados por la inclusión del Alto Perú en 1776 en el recién creado virreinato del Río de la Plata. Por otra parte, cuando en 1814 las principales instituciones de Cuzco nombraron a un capitán general y

desconocieron la autoridad del virreinato de Lima, un momento de embriaguez en el que la antigua ciudad inca fue aclamada una vez más como la capital de un vasto imperio, fue este ejército monárquico el que suprimió la rebelión.[60]

Cuando en 1820 José de San Martín invadió Perú desde Chile, tomando posesión de Lima y de la zona costera, numerosos oficiales criollos importantes optaron por la independencia y se unieron a él. Sin embargo, el ejército monárquico, fortalecido por la llegada de una fuerza expedicionaria de España, aún controlaba las tierras altas y, por lo tanto, reestableció brevemente Cuzco como capital. Quedó en manos de Simón Bolívar invadir Perú a la cabeza de un ejército reclutado en "Colombia", y, en dos batallas campales, derrotar al ejército monárquico. En Ayacucho el comandante venezolano José Antonio Sucre tenía apenas tres tenientes coroneles peruanos del total de 56 que había en su ejército, y no más de 20 peruanos entre sus 135 capitanes. De sus cuatro comandantes de división, dos eran venezolanos, uno inglés y el cuarto un ecuatoriano que había abandonado la causa monárquica tardíamente, en 1822.[61] La liberación de Perú y Bolivia fue, así pues, más una conquista colombiana que una rebelión nativa. Entre los frutos de la victoria estaba la decisión de Bolívar de destruir la unidad natural de la región andina mediante la creación de la república que lleva su nombre, instalando a su teniente de confianza, José Antonio Sucre, como su presidente vitalicio. Sin embargo, los ex oficiales monárquicos pronto lograron obtener el mando de los ejércitos de Perú y Bolivia y, en 1828, expulsaron por completo la presencia colombiana de sus territorios y, de hecho, invadieron esa república con el objetivo de añadir Guayaquil a Perú.

En su *Carta de Jamaica*, escrita en 1815, cuando estaba en el exilio, Simón Bolívar le explicó a un inglés perplejo las razones por las que la independencia era necesaria. Aseveraba:

> Jamás éramos virreyes, ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares sólo en calidad de subalternos; nobles sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados, ni financistas, y casi ni aun comerciantes.

La corona española nunca había cumplido su "pacto" con los conquistadores y había introducido una "tiranía activa", que había condenado a sus descendientes criollos a una infancia perpetua, negándole toda participación en el gobierno de sus países. De este modo, trabajaban bajo un despotismo mucho peor que los regímenes de los turcos otomanos o Persia, ya que en esos países los monarcas al menos empleaban a ministros nativos. Por el contrario, en el Nuevo Mundo los españoles americanos se habían limitado a la esfera económica de la vida al actuar como simples productores y consumidores de productos básicos, en tanto que sus países eran meras colonias de la metrópoli. En estas breves líneas la queja criolla perenne por su falta de acceso a los altos cargos se transmutó en la retórica de principios del republicanismo clásico. La definición de España como un despotismo oriental derivaba claramente de la lectura de Bolívar de Montesquieu. Al mismo tiempo, seguía a Rousseau al suponer que la madurez social, el cumplimiento de la humanidad, dependía de la búsqueda y el ejercicio del poder político, ya que sin participación en el ámbito público los hombres quedaban como meros individuos bajo la sujeción, sin importar el grado de libertad que tuvieran para enriquecerse.[62] Sin embargo, a pesar de su compromiso republicano, Bolívar obviamente mantenía la identidad nobiliaria que había caracterizado a todas las expresiones principales de patriotismo criollo. Pues, ¿quiénes eran los "nosotros" a los que se les negaban los puestos altos sino la aristocracia terrateniente de la que él era un miembro prominente?

A lo largo de su carrera, Bolívar fue atormentado por el espectáculo de Haití, donde los mulatos libres se habían combinado con los antiguos esclavos para expulsar o exter-

minar a los terratenientes blancos y a sus clientes. En Venezuela, en 1812, la población de color se había rebelado contra la "República boba" establecida por la élite caraqueña, dado que el ejercicio de los derechos políticos era muy limitado, y había optado por regresar a la dominación española. En un discurso pronunciado en Angostura en 1819, Bolívar condenó el régimen colonial por someter al pueblo "al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio", y provocar que no obtuviera "ni saber, ni poder, ni virtud". Fue por esta razón que él estaba tan preocupado por elaborar constituciones que impidieran al pueblo toda participación directa en la política.[63] Cuando en 1822 los abogados de Nueva Granada idearon una constitución democrática para Colombia, él se quejó de que no hubieran tenido en cuenta el carácter de los habitantes de la república, a los que describió en términos funestos: "[U]na parte es salvaje, otra esclava; los más son enemigos entre sí, y todos viciados por la superstición y el despotismo". Aunque insistió en la abolición de la esclavitud y en la introducción de la igualdad jurídica, había llegado a temer a las masas cada vez más, al punto de comentar en 1825 que "la igualdad legal no es bastante por el espíritu que tiene el pueblo, que quiere que haya igualdad absoluta [...] y después querrá la *pardocracia*". Más tarde se lamentó: "Guinea tendremos [...] el que escapa con su cara blanca sería afortunado". Bolívar ya había ordenado la ejecución de Manuel Piar, un líder insurgente popular y eficaz en Venezuela, por defender una guerra de exterminio de todos los blancos. Para justificar esta medida Bolívar proclamó: "¿Quiénes son los actores de esta Revolución? ¿No son los blancos, los ricos, los títulos de Castilla?"[64] En la práctica, el Libertador solía acompañarse de un pequeño círculo de colaboradores, entre los que se encontraban tanto sus conexiones aristocráticas como voluntarios de Europa.

Educado en su *Grand Tour* por España, Francia e Italia

entre 1799 y 1806, entre los dieciséis y veintitrés años, Simón Bolívar había estudiado los principales textos de la Ilustración francesa, sido testigo de la coronación de Napoleón como rey de Italia, y jurado en Roma dedicar su vida a la liberación de su país. A pesar de que siempre desaprobó que Napoleón asumiera el título de emperador, más tarde confesó que lo admiraba como "el primer capitán del mundo, por igual como estadista y como filósofo".[65] Librepensador, se volvió hacia los héroes clásicos de Plutarco en busca de inspiración y sazonó su correspondencia con referencias a Bruto y a Sila, a Licurgo y a Solón. Para legitimar su rebelión en términos políticos, en 1819 Bolívar convocó a un congreso en Angostura a fin de establecer la república de Colombia, una entidad que habría de heredar los vastos territorios del virreinato de la Nueva Granada, y que abarcaba las regiones de los modernos Ecuador, Colombia, Panamá y Venezuela. En su papel de presidente de esta república, Bolívar derrotó a las fuerzas españolas y posteriormente invadió Perú, donde recibió el título de Dictador. Fue bajo esta capacidad conjunta que creó la República de Bolivia y actuó como su único legislador, dotándola de una constitución que instalaba a un presidente vitalicio y negaba el ejercicio de los derechos políticos a todos los ciudadanos, con excepción de los letrados y solventes. En una carta grandilocuente dirigida a un corresponsal inglés, escribió: "No se sabe en Europa lo que me cuesta mantener el equilibrio en alguna de estas regiones. ¿Logrará un hombre solo constituir a la mitad de un mundo?"[66]

Sin embargo, todos los grandiosos proyectos de Bolívar, que incluían una federación andina desde Caracas hasta Potosí, fallaron, y en 1830 el Congreso venezolano disolvió su unión con la Nueva Granada a fin de "separarnos del gobierno de Bogotá y ya no depender de la autoridad de Su Excelencia el Libertador, el general Simón Bolívar".[67] Ya para

entonces Sucre había sido expulsado de La Paz y el ejército peruano había invadido Ecuador. En efecto, los proyectos de Bolívar no cayeron presa de la anarquía popular a la que tanto temía: más bien, fue el patriotismo tradicional de las élites criollas y de sus agentes militares lo que destruyó la República de Colombia y terminó con la posibilidad de una Federación. Así también, cuando en la década de 1830 el discípulo de Bolívar, Andrés de Santa Cruz, intentó crear una Confederación Perú-Boliviana, el proyecto se fue a pique gracias a la determinación de la élite limeña por evitar cualquier dominación del altiplano del país al que habían presidido por tanto tiempo.[68] Aunque los políticos se suscribían a los principios republicanos de moda, en la práctica aceptaban el dominio pretoriano de caciques y generales populares y estaban conformes con sacrificar un gobierno representativo por algo de paz interna. La población analfabeta en ningún momento entró a la arena política, salvo durante disturbios ocasionales, y aún menos se consultaba a los campesinos en asuntos relacionados con los cambios en el gobierno.

En *For Love of Country* (1995), Maurizio Viroli distingue claramente el patriotismo del nacionalismo, y argumenta que el patriotismo es un concepto republicano y, por tanto, inseparable del ejercicio de la libertad política; por el contrario, el valor principal del nacionalismo es la unidad espiritual y cultural de la nación. "Mientras que los enemigos del patriotismo republicano son la tiranía, el despotismo, la opresión y la corrupción, los enemigos del nacionalismo son la contaminación cultural, la heterogeneidad, la impureza racial y la desunión social, política e intelectual." Siguiendo un sendero trazado por J. G. A. Pocock y Quentin Skinner, Viroli rastreó este tipo de patriotismo hasta las ciudades-Estado de las antiguas Grecia y Roma, así como a su resurgimiento durante el Renacimiento florentino. De igual importancia, insistió en que la Revolución francesa había sido inspirada

por el patriotismo republicano y no por el nacionalismo.[69] El principal valor de su obra radica en su apreciación de que el patriotismo no es un mero sentimiento, sino que consiste en la aplicación de principios universales a Estados y países específicos. La libertad siempre tiene que estar fundamentada, por no decir encarnada, en las leyes, constituciones, la historia y política de patrias individuales. En cuanto al nacionalismo, Viroli se hace eco de Elie Kedourie al atribuir su origen al rechazo filosófico alemán de la Ilustración, un movimiento que hizo hincapié en los valores espirituales perdurables de la nación alemana, tan evidentes en su historia, e hizo mofa de los principios cosmopolitas de la Revolución francesa. En este contexto, Viroli cita a un observador napolitano de la época que criticaba a los republicanos locales, puesto que "los patriotas amaban la patria en el sentido de la república, pero veían con desprecio la nación, la cultura, la forma de vida y las costumbres de los napolitanos".[70]

En sus *Imagined Communities* (1983), Benedict Anderson incluyó los movimientos de independencia de América Latina bajo el rubro de nacionalismo, afirmando que las élites criollas habían sido motivadas por una conciencia de nación. Al mismo tiempo, señaló la influencia determinante de las jurisdicciones coloniales sobre los límites futuros de las nuevas repúblicas, y abordó los temores de líderes como Bolívar sobre el potencial disruptivo de las masas de color. Sin embargo, para Anderson, la precocidad ideológica de estos "pioneros criollos" indicaba que el nacionalismo no podía simplemente remontarse a una sola fuente principal alemana.[71] Sin embargo, es claro que el papel de la Revolución francesa era muy importante en la formación de la ideología y la ambición patriótica tanto de liberales españoles como de insurgentes americanos. En su republicanismo clásico, Simón Bolívar guardaba parecido con Tadeusz Kosciuszko de Polonia, pues, en su republicanismo sármata, Polonia po-

seía una forma de patriotismo tradicional que recordaba al patriotismo criollo por su énfasis católico-barroco en las imágenes de santas y santos patronos, sus mitos históricos, su insistencia en los derechos y privilegios de la "nación noble", su campesinado multiétnico y su antigua constitución. Tanto Bolívar como Kosciuszko habían heredado estas tradiciones y ambos habían recurrido al pensamiento político de la Ilustración, buscando crear una nación política que fuera más inclusiva a fin de no limitarse a la alta burguesía, y que estuviera basada en principios universales como la soberanía del pueblo y la igualdad jurídica. Ambos hombres detestaban la esclavitud y ambos estaban preparados para luchar por la libertad más allá de los límites de sus países de origen. Sin embargo, el énfasis del movimiento romántico alemán en la primacía espiritual de la nación histórica es algo totalmente ausente de su pensamiento.[72]

Entonces, ¿debemos desestimar el argumento de Anderson sin pensarlo dos veces? ¿Hemos de aceptar la definición de Kedourie del nacionalismo como una ideología alemana que conquistó lentamente el mundo durante el curso de los siglos XIX y XX? En cuanto a América Latina, como ya he afirmado en otro sitio, no fue sino hasta el siglo XX que la ideología nacionalista surgió como una fuerza intelectual dominante en operación tanto en la cultura como en la política. Por otra parte, las premisas gobernantes sin duda provenían de la filosofía alemana, aun cuando por lo general las mediaran los autores franceses. Fue sólo entonces cuando cada república se convirtió en una nación dotada de un alma o espíritu colectivo, el cual encontró su expresión en las grandes hazañas de los héroes nacionales o en los escritos inmortales de los autores patriotas.[73] Sin embargo, en la América española, el nacionalismo del siglo XX incorporó en su repertorio ideológico los logros del patriotismo republicano y, en los casos de México y Perú, revivió varias de las preciadas tesis

del patriotismo criollo. Sólo que, mientras que en la zona andina la rebelión de Túpac Amaru llevó a la alta burguesía criolla a arrojarse a los brazos de la corona española, la insurgencia mexicana, por el contrario, encontró justificación en los ideólogos que habían logrado transformar el patriotismo criollo en una forma de proto-nacionalismo. En ese sentido, las apreciaciones de Anderson eran correctas. A diferencia del republicanismo, el nacionalismo es una ideología notoriamente variada y dotada de pujanza que, al recurrir a la historia, a menudo se renueva y, así sea por diseminación, revive temas patrióticos anteriores entre las masas populares.

V

Como ya debería ser obvio, el patriotismo criollo no era una forma de nacionalismo. Sus tesis heterogéneas expresaban el afán de los españoles nacidos en el Nuevo Mundo por definir su identidad americana. Los mitos históricos, los símbolos religiosos y los derechos ancestrales que representaban esta identidad tenían muchos paralelos en Europa, y por lo tanto indican que aquí encontramos un patriotismo tradicional similar al que existía en Europa y más allá. Sin embargo, el tono de angustia que caracterizaba a tantos memorialistas y cronistas criollos era una reacción al desafío continuo a las bases mismas de su identidad que lanzaban los gobernadores, cronistas e inmigrantes imperiales. Que América y sus habitantes, tanto indios como criollos, eran inferiores a Europa y a los europeos era un estribillo constante, justificado de diversas maneras por la astrología y el clima, pero, comoquiera que sea, un refrán que en ocasiones envenenaba las relaciones entre las dos ramas de la nación española, incluso dentro del ámbito de la familia. Empero, fue una cantinela que duró desde la década de 1570 hasta que finalmente se logró la independencia. A pesar de todo, hay que precisar que la angustia de los criollos memorialistas a menudo fue

causada por conflictos transitorios y locales, y nunca debe ser aceptada como una explicación imparcial de la realidad social. Los españoles americanos eran una nobleza de colonos y estaban encabezados por la aristocracia terrateniente. La esfera de gobierno real estaba limitada y la sociedad era esencialmente autónoma. Aparte de sus obispos, la Iglesia era dirigida por numerosos e influyentes clérigos criollos.

A finales del siglo XVIII se manifestaron claramente dos tendencias distintas. Por un lado, la dinastía Borbón y sus ministros ilustrados establecieron un nuevo Estado colonial basado en ejércitos permanentes y en una burocracia fiscal, y tuvieron éxito al planear un auge de las exportaciones. Por el otro lado, el aumento de la población colonial global se vio acompañado de una ampliación del estrato español, con un número creciente de mestizos e incluso mulatos aceptados como españoles. Sin embargo, la naturaleza porosa de la jerarquía étnica significaba que la identidad social se había vuelto precaria y susceptible de ser impugnada. Mientras más similares fueran las castas a los españoles, más injusta era la discriminación étnica. El resultado fue que cuando la imposición de Napoleón de su hermano como rey de España destruyó para siempre la autoridad tradicional de la monarquía, el mundo hispano se rompió en pedazos. La exclusión por parte de los Borbón de criollos de los altos cargos, impuesta en una época en que los anglo-americanos luchaban por su independencia, generó un resentimiento duradero que en 1808 provocó demandas inmediatas de autonomía. La propia efervescencia ideológica en España durante estos años encontró eco en América, y el vocabulario del republicanismo y el constitucionalismo liberal pronto se volvió familiar para todos los abogados de la región.

Fue en este punto que apareció en escena la figura meteórica de Simón Bolívar y, al imponer su marca cosmopolita de republicanismo en un público desorientado, brevemente in-

terrumpió la casi inevitable marcha hacia la autonomía. ¿Quién puede dudar que el ejército monárquico en Perú habría negociado la independencia de la misma manera —aunque, sin duda, más tarde— en que Iturbide liberó a la Nueva España? No obstante, en lo que México acertó fue en la gran fertilidad de su discurso político, la habilidad retórica con la que viejas obsesiones criollas fueron desplegadas con efectos políticos, y, sobre todo, en la atracción emocional de sus símbolos. No hace falta decir que este arsenal de instrumentos ideológicos representaba sólo parcialmente las realidades cotidianas de la sociedad mexicana: aunque la soberanía residía en la nación, en el mejor de los casos esa entidad ficticia todavía era propiedad e identidad de un estrato de la población relativamente pequeño. Cuando los anglo-americanos se abrieron paso luchando desde Veracruz hasta la Ciudad de México en 1847, los contemporáneos se quejaron de que el campesinado indio observara desfilar a los invasores con una notable falta de preocupación. No fue sino hasta el siglo xx, tanto en México como en América del Sur, que se puso en marcha una decidida campaña para incorporar a las masas a la nación.

IV. PRESENCIA Y TRADICIÓN: LA VIRGEN DE GUADALUPE DE MÉXICO*

I

En "Likeness and Presence" (1994), Hans Belting afirmó que el culto a las imágenes sacras en Europa Occidental experimentó una profunda crisis en el siglo XVI. Por una parte, la Reforma protestante desató una "iconoclastia revolucionaria", en que todas las representaciones de los santos, los ángeles, la Virgen María y la Santísima Trinidad fueron expulsadas de las iglesias basándose en que la devoción que atraían era una forma de idolatría. Por otra, el Renacimiento introdujo la primacía de los valores estéticos, así que las imágenes expresaban ahora la calidad de la inspiración y el talento del artista. Las Vírgenes pintadas por Rafael y Murillo provocaban así admiración por su belleza; raramente, o acaso nunca, fueron objeto de una particular devoción. Si este doble desafío de la Reforma y el Renacimiento no destruyó todo tipo de culto a las imágenes fue porque, según argumenta Belting, el clero promovió activamente el de las antiguas, renovando y reconstruyendo sus santuarios, y publicando relatos de sus orígenes milagrosos y de las curaciones realizadas a través de su intercesión. En realidad, tales imágenes eran reliquias de una época anterior y su renovada importancia venía a significar una fosilización de la devoción.[1]

Para entender la fuerza de esta argumentación, habría que tener en cuenta que Belting traza el papel de las imágenes en el culto cristiano desde su aparición en la Iglesia oriental durante los siglos VI y VII. Además, observa que tanto en la Iglesia griega como en la latina apareció una distinción entre las imágenes que simplemente representaban a sus originales

celestiales y las que poseían un poder o una presencia sagrados y, por tanto, recibían una devoción especial. Estas últimas a menudo llegaron a tener sus propios santuarios y se hicieron famosas por sus curaciones milagrosas. Todo esto, por supuesto, es un fenómeno familiar para cualquier estudioso de la Iglesia española. Sin embargo, hay muy pocas pruebas de que haya habido alguna crisis de esta forma de devoción durante el siglo XVI y la cronología implícita de Belting no es aplicable fácilmente a la Península Ibérica. La mayoría de las imágenes más prominentes de España (dejando aparte, como algo distinto, a las reliquias de Santiago en Compostela) no se convirtieron en objeto de una extendida devoción hasta el transcurso del siglo XIV, y su culto continuó siendo floreciente hasta (al menos) finales del XVIII. Además, en Sevilla, por ejemplo, fue a finales del siglo XVI y principios del XVII cuando las cofradías encargaron las imágenes de la Pasión de Cristo y su Madre Dolorosa, que eran llevadas procesionalmente por las calles de la ciudad durante la Semana Santa, lo cual se sigue haciendo en nuestros días.[2] Es cierto que estas imágenes pueden ser estimadas artísticamente como obras maestras, pero su propósito era provocar una intensa devoción. ¿Y qué ocurre con América? ¿Dónde encaja Nuestra Señora de Guadalupe en la tesis de Belting? En efecto, la conquista y colonización del Nuevo Mundo trajo consigo la aparición de un gran número de imágenes milagrosas de Cristo y la Virgen María, que pronto poseyeron sus propios santuarios y a veces se alzaron con el patrocinio de ciudades y reinos.

La reacción de la Iglesia universal al enfrentarse al desafío de la iconoclastia, ya fuera en el siglo VIII o en el XVI, fue apoyar la tradicional veneración de las imágenes, pero también prevenir a los fieles contra el peligro de la idolatría. En 787, el VII Concilio Ecuménico (II de Nicea) recomendó vivamen-

te la veneración ofrecida a las imágenes de Cristo, la Virgen María, los santos y los ángeles.[3] El Concilio declaró:

> Cuanto más frecuentemente se les ve representados artísticamente, tanto más quienes los ven son llevados a recordar y añorar a aquellos que sirven como modelos, y a dar a estas imágenes el debido tributo de reverencia y respetuosa veneración. Ciertamente, no es ésta verdadera adoración según nuestra fe, la cual sólo puede darse con propiedad a la Naturaleza de Dios, pero se parece a la que se presta al signo de la venerable y vivificante Cruz, y también a los santos libros de los Evangelios y a otros sagrados objetos del culto. Aún más, el pueblo es llevado a honrar estas imágenes con las ofrendas del incienso y las luces, tal como fueron establecidas piadosamente por costumbre antigua. En verdad, los honores concedidos a una imagen la atraviesan, alcanzando al modelo; y aquel que venera a una imagen, venera a la persona representada por tal imagen.

He aquí una declaración que serviría como estatuto teológico, por así decirlo, del culto de las imágenes tanto en la Iglesia griega como en la latina. Cuando la Iglesia romana fue acusada de promover la idolatría por los reformadores protestantes, su reacción fue lenta y titubeante. Pero en la sesión XXV del Concilio de Trento (1545-1563) la tradición fue reafirmada, aunque la decisión iba acompañada de una vigorosa advertencia contra la superstición y la demanda de que los obispos regularan el culto en sus diócesis.[4] El decreto del Concilio repetía la doctrina de Nicea:

> Y deben también enseñar que las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros santos deben ser erigidas y conservadas, particularmente en las iglesias, y que se les debe honor y reverencia, no porque se crea que alguna divinidad o algún poder resida en ellas como razón para su culto, ni porque se espere algo de ellas, ni porque se confíe en las imágenes como hacían los antiguos paganos; sino porque la honra que se les da se refiere al original al que representan: así, a través de las imágenes que besamos y ante las cuales nos descubrimos y nos arrodillamos, adoramos a Cristo y veneramos a los santos cuyas semblanzas portan. Y esto ha sido aprobado por los decretos de los concilios, especialmente el II Concilio de Nicea, contra los iconoclastas.

Pero si los padres conciliares reunidos en Trento negaron cualquier sugerencia de que *alguna divinidad o algún poder* pudiera residir en las imágenes, al mismo tiempo reafirmaron con fuerza la doctrina de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, afirmando que: "Después de la consagración del

pan y del vino, Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, se encuentra verdaderamente, realmente y sustancialmente contenido en el benéfico Sacramento de la Sagrada Eucaristía bajo la apariencia de aquellas cosas que son perceptibles a los sentidos".

De aquí se seguía que todos los cristianos deberían "expresar reverentemente por este Santo Sacramento el culto de adoración que se debe al verdadero Dios".[5] Y para fomentar el culto del sacramento, el Concilio recomendaba la celebración del Corpus Christi, cuando la Eucaristía, en forma de hostia, era llevada por las calles del mundo católico, exaltada dentro de una custodia de oro y plata. Aunque la adoración del Santísimo Sacramento era una devoción bajomedieval, se diferenciaba de la de las imágenes porque en aquélla se daba culto a un signo o símbolo y no a una representación de un original celestial, y porque derivaba del núcleo de la liturgia de la Iglesia.

Los decretos y declaraciones de los concilios son una cosa, y la vida y las prácticas del pueblo cristiano son otra. En la Iglesia latina existía un selecto número de imágenes, alojadas en santuarios a ellas dedicados, que atraían peregrinos de tierras lejanas, que actuaban como patronas de ciudades y provincias y que estaban imbuidas de un poder o una presencia numinosos suficientes para generar alivio espiritual e incluso curaciones físicas entre los fieles que venían a rezarles. ¿Cómo eran justificados y, desde luego, promovidos estos cultos? Para empezar, los clérigos católicos se apoyaban en las enseñanzas de los padres griegos y, en particular, de aquellos teólogos que habían defendido a las imágenes de los ataques en las campañas iconoclastas del siglo VIII. ¿No había demostrado san Juan Damasceno que la Iglesia había empleado imágenes desde sus primeros años? Negar que fuera posible, e incluso deseable, la representación de Jesucristo, era negar su misma humanidad y, por tanto, rechazar

la realidad de su encarnación como verdadero hombre y verdadero Dios. En un plano filosófico, san Juan elaboró "la Gran Cadena de Imágenes", que descendía gradualmente desde la propia Trinidad, donde el Hijo era la imagen del Padre, hasta el más simple de los iconos. Y si se creía que el Espíritu Santo habitaba en los santos, estaba claro que también permanecería cercano a sus tumbas e imágenes, para no mencionar a las de Cristo y su Madre.[6] Por los mismos años, san Teodoro Estudita aseveraba que un icono era como la sombra de su prototipo celestial o, para cambiar la metáfora, que se asemejaba a una impresión en cera. Escolásticamente, afirmaba que "Cristo es el prototipo de su imagen [...] la imagen artificial es igual que su arquetipo en apariencia, pero diferente en esencia [...] No es la esencia de la imagen lo que veneramos" [es decir, el lienzo y la pintura], sino la forma del prototipo que está impresa en ella [...] la imagen comparte la forma con su prototipo, por lo que comparten la veneración". Por muy distantes o débiles que fueran, los iconos poseían de esta manera algo del poder y la presencia de sus originales celestiales.[7] En el siglo XVI, las obras de estos dos teólogos fueron traducidas al latín y publicadas en muchas ediciones en los países católicos; y sus argumentos fueron invocados para justificar y promover el culto a las imágenes.

Pero en el mundo hispánico se disponía de otra justificación, aunque heterodoxa, de las imágenes milagrosas. Se encontraba en *Apocalipsis Nova*, un libro de revelaciones escrito por el beato Amadeo de Portugal (João Mendes da Silva, 1431-1482), un visionario y reformador franciscano que empezó su vida religiosa como monje en el monasterio jerónimo de Nuestra Señora de Guadalupe. En su manuscrito, que circuló después de su muerte, revelaba que el arcángel Gabriel había confirmado la doctrina de la Inmaculada Concepción, lo que venía a ser una aprobación celestial de las tesis

de Duns Escoto y otros franciscanos. Pero lo que atrajo el interés en Roma fue su profecía sobre el inminente advenimiento de un papa angélico, especialmente porque afirmaba que este pontífice conseguiría unir las iglesias oriental y latina y, de esta forma, inauguraría una nueva y gloriosa época en la historia de la cristiandad.[8] El octavo y último "rapto" de Amadeo es el más significativo para nuestros propósitos, ya que en él mostraba a María informando a los apóstoles que estaría "corporalmente presente" en sus imágenes hasta el fin del mundo y que su presencia sería demostrada por los milagros que realizaría a través de ellas.[9] Aunque los escritos de Amadeo fueron condenados en Roma como heréticos, en España Antonio Ortiz, un franciscano de la provincia de San Gabriel, escribió un comentario sobre la *Apocalipsis Nova*, que contenía todo el manuscrito, o gran parte de él. En 1543, san Pedro de Alcántara, que sucedió a Ortiz como provincial de San Gabriel, testificó que el texto de esta traducción había sido sometido a la consideración del cardenal Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla e inquisidor general, cuyos teólogos no encontraron nada escandaloso en él.[10] En efecto, la rama reformada de los franciscanos en Castilla aceptó y apoyó la doctrina de que la Virgen estaba presente en sus imágenes.

A la mayoría de las imágenes que hacían milagros en España se les atribuían un origen apostólico o milagroso. Nuestra Señora de Guadalupe, por ejemplo, había sido esculpida por san Lucas y después enviada por el papa Gregorio a san Leandro, arzobispo de Sevilla, tras de lo cual fue escondida en Extremadura después de la invasión de los moros, y su paradero le fue finalmente revelado a un pobre pastor por la propia Virgen María.[11] El más impresionante de estos relatos de apariciones tomó la forma de dos tratados mellizos sobre el santuario de Nuestra Señora del Pilar y las excelencias de la ciudad de Zaragoza, publicados en 1616 por Diego

Murillo, un cronista franciscano cuya devoción quedaba igualada por su exaltado patriotismo. Para empezar, citaba a Hierocles afirmando que "es la patria un segundo Dios y el primero y principal de los padres para sus ciudadanos, por lo que la obligación de servirla es tan antigua, que comienza con la misma naturaleza; y tan estrecha que [...] no lo es tanto la que tenemos a los padres que nos engendraron". Con tales sentimientos, no es sorprendente que celebrara a las leyes e instituciones tanto de Zaragoza como del reino de Aragón.[12] Pero, además, insistía en que Santiago, el hijo de Zebedeo, había predicado el evangelio en Zaragoza y había nombrado a su primer obispo. Aún más, mientras se encontraba en la ciudad, la Virgen María se le había aparecido de pie sobre una columna de jaspe y le había dicho: "Yo, hijo Diego, soy vuestra protectora [...] me edificassedes una Iglesia en mi nombre [...] obraré maravillosas señales, especialmente en beneficio de aquellos que en sus necesidades acudieren a este lugar". Antes de partir, la Virgen dejó una pequeña estatua suya de madera, coronada, con el Niño Jesús en sus brazos, de pie sobre la columna, y le prometió a Santiago que "hasta el fin del mundo preservaré este pilar en el mismo lugar donde está ahora".[13]

Las implicaciones teológicas de esta narración eran importantísimas. Zaragoza no sólo era señalada como una diócesis cuya fundación había sido precedida sólo por las sedes de Jerusalén y Antioquía, sino que aparecía también como la ciudad donde "comenzó, así, el sacro uso de las imágenes, tan agradable a Dios". Haciendo notar cuidadosamente que el Concilio de Trento habría enseñado que el propósito de las imágenes era despertar la devoción hacia sus originales celestiales a través de la representación en vivo, sin embargo, Murillo afirmaba que en Zaragoza había sido la propia Virgen quien había introducido el culto de su imagen. Además, recordaba que san Juan Damasceno había argumentado

que las imágenes habían sido veneradas desde los primeros días de la Iglesia e insistía en que "suele Dios obrar por medio de las imágenes, que también son libros, que nos predican callando, y algunas veces, con mayor eficacia que los escritos". Murillo concluía patrióticamente afirmando que Cristo "a San Pedro le encomendó su Iglesia; a San Juan, a su Madre; y a Santiago, a España: las tres cosas más amadas".[14]

Si Murillo apuntalaba la credibilidad histórica de su narración apelando a las antiguas crónicas recientemente "descubiertas" por Jerónimo Román de la Higuera, el relato de la aparición sería posteriormente respaldado por sor María de Ágreda en su *Mística Ciudad de Dios* (1680), un texto que se presentaba como dictado por la misma Virgen María. En efecto, nos encontramos aquí con una revelación particular que fue cálidamente aceptada por la orden franciscana en España, incluso aunque fuera más tarde condenada por la Inquisición romana. En su defensa, el obispo de Tarazona arguyó que sucesivos papas habían aprobado las revelaciones particulares de santas como santa Catalina de Siena, santa Brígida de Suecia y santa Hildegarda de Bingen, y que, en todo caso, el libro de sor María estaba de acuerdo con la doctrina de la Iglesia y las Sagradas Escrituras, y había sido escrito por una persona de probada virtud.[15] Así también, el confesor franciscano de la monja, José Jiménez Samaniego, argumentaba que la Iglesia estaba sostenida por la "perpetua asistencia del Espíritu Santo", por las doctrinas de la Sagrada Escritura y los santos Padres de la Iglesia, y por el discernimiento de los espíritus guiados por hombres sabios. Aunque algunos teólogos negaban la posibilidad de cualquier "nueva revelación divina", otros, entre los que destacaban san Buenaventura, afirmaban que Dios tenía el poder de revelar verdades ocultas a la Iglesia. Si éste era el caso, entonces había todas las razones del mundo para aceptar la descripción que hiciera sor María de Ágreda de la visita de la Virgen a San-

tiago en Zaragoza, acompañada por miles de ángeles, en la que prometió que su imagen del Pilar permanecería en la ciudad hasta el fin del mundo.[16] De esta manera, el culto de la principal imagen mariana de España quedaba avalado por una revelación particular, por no mencionar la promesa más general transmitida por el beato Amadeo de Portugal.

II

En 1648, la élite criolla de la Ciudad de México quedó cautivada al saber que en diciembre de 1531 la Virgen María se le había aparecido a un pobre indio y, milagrosamente, había impreso en su manto su propia figura, que todavía se veneraba en la capilla de Tepeyac, apenas fuera de los límites de la ciudad. El momento era oportuno, ya que en 1622 el arzobispo Juan Pérez de la Serna había completado la construcción de un nuevo santuario dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe, y en 1629 la imagen había sido traída a la Catedral en un vano intento de rebajar el nivel de las aguas que inundaron la capital durante cuatro años. Efectivamente, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe* (1648) era una respuesta apasionada al crecimiento de la devoción a la Virgen mexicana; y su autor, Miguel Sánchez, la escribió como si estuviera inspirado por una revelación particular, puesto que sus únicas guías fueron la tradición oral y el estímulo de otros relatos de apariciones. Sánchez, un sacerdote criollo renombrado por su piedad, su patriotismo y sus grandes conocimientos, parece haber modelado su narración a partir de la historia de Nuestra Señora del Pilar, de Murillo. Porque cuando la Virgen se le apareció en el Tepeyac a Juan Diego, se dirigió al indio en estos términos: "Hijo Juan, adónde vas [...] Sabe, hijo, que soy María Virgen, Madre de Dios verdadero. Quiero que se me funde aquí una casa y ermita, templo en que mostrarme piadosa Madre contigo, con los tuyos, con mis devotos, con los que me buscaren, para el remedio de sus necesidades".[17]

En ambas narraciones, la Virgen no sólo se aparece, sino que también dona una imagen propia. Además, Sánchez hacía notar que "Diego" era el *sobrenombre* de Juan, lo que se puede interpretar como implicando que el indio era el Santiago de México.[18]

La excitación causada por la *Imagen de la Virgen María* puede observarse en el comentario de su censor, Pedro de Rozas, un fraile agustino que alababa a Sánchez, ya que ciento dieciséis años después de las apariciones "tomó la pluma para que lo que solamente sabíamos por tradición, sin distinción, lo entendamos circunstanciado y definido con autoridad y fundamento".[19] En efecto, el clero criollo no se enfrentaba aquí con un sencillo relato diseñado para atizar la piedad de los fieles, sino que se veía obligado más bien a lidiar con un texto denso y apretado, lleno de citas de la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia. Desde un principio, Sánchez se presentaba como un discípulo de san Agustín, observando que "yo ni sé hablar, ni obrar en casos de importancia, menos que por lengua y manos de mi Agustino".[20] En particular, tomó del santo africano el empleo de la exégesis tipológica, magnificando e interpretando las figuras y escenas de su narración a través de su comparación e identificación con figuras y escenas del Antiguo y el Nuevo Testamento. Escribiendo en elevado estilo, como inspirado por el descubrimiento, invitaba a sus lectores a que percibieran la semejanza entre la Virgen de Guadalupe y la mujer del capítulo 12 del Apocalipsis, y afirmaba, de hecho, que la mujer surgida en la visión de san Juan Evangelista en Patmos tenía la apariencia de la Virgen mexicana. Había así una identidad en "la imagen del cielo, el original por profecía, y en la imagen de la tierra, el trasunto por milagro". Aún más, puesto que la mujer del Apocalipsis había sido tradicionalmente interpretada como símbolo o figura tanto de María como de la Iglesia, se deducía de esto que la aparición de la Virgen en

Nueva España marcaba la fundación de la Iglesia mexicana. Fue, de esta manera, la Madre de Dios quien "previno, dispuso y obró su dibujo primoroso en esta su tierra, México, conquistada a tan gloriosos fines, ganada para que apareciese imagen tan de México".[21]

Tal como era empleada en el siglo XVII, la tipología escriturística consistía en poco más que una comparación metafórica, como, por ejemplo, cuando Carlos V era comparado con el rey David y Felipe II con Salomón. Así también, cuando Sánchez describía la conquista de México como una guerra santa en que Cortés y sus compañeros gozaban "el título de ángeles en ejército", empeñados en la destrucción de la "imperial monarquía de siete coronas" de Satán, estaba elaborando un símil con el papel de san Miguel en el Apocalipsis. Pero, en su relato de las apariciones de la Virgen, modeló la narración a partir de los encuentros de Moisés con el Todopoderoso en los montes Horeb y Sinaí y, de este modo, convirtió a Juan Diego en la personificación mexicana del patriarca hebreo. Dos veces envió la Virgen al indio a informar a Juan de Zumárraga que deseaba que se le construyera una capilla en el Tepeyac, y dos veces el obispo lo despidió. La Virgen le ordenó entonces a Juan Diego que ascendiera al monte Tepeyac, recogiera rosas y otras flores en su manto y se las presentara a Zumárraga como una señal. Pero cuando abrió su manto ante el obispo, las flores se habían transformado en una figura de la Virgen. Como puede observarse, el Moisés mexicano descendió del monte Tepeyac llevando, no las Tablas de la Ley, sino flores, tan sólo para que su manto, tejido en fibra de cactos, se convirtiera en el Arca de la Alianza mexicana, imbuido de la presencia y efigie de María. Aún más, cuando Zumárraga colocó la imagen en la capilla que había levantado en el Tepeyac, esa colina se convirtió no sólo en la figura del Sinaí, sino en el Sion mexicano, el lugar del Templo de una nueva Jerusalén.[22]

Aunque futuras generaciones se burlarían de Sánchez por lo que consideraban sus vanidades barrocas, en realidad compuso una narración que constituía un mito fundacional de la Iglesia y la patria de México. Mientras que en su *Monarquía indiana* (1615) Juan de Torquemada había celebrado la conquista espiritual de Nueva España por los franciscanos, en contraste, Sánchez atribuía ahora la conversión de los pueblos nativos de México a la intervención directa de la madre de Dios.[23] Para acometer su empresa, escribió: "Movióme la patria, los míos, los compadres, los ciudadanos, los deste Nuevo Mundo". En efecto, María se había convertido en patrona y madre del pueblo mexicano, ya que "apareciéndose María en México, entre las flores, es señalarla por su tierra, no sólo como posesión, sino como patria", con la consecuencia de que todos los habitantes de la capital quedaban así emparentados con la Virgen a través de su imagen, "pues renace milagrosa en la ciudad donde ellos nacieron; y la patria, aunque es madre común, es amantísima madre".[24]

Hacia el final de su historia, Sánchez trataba de Nuestra Señora de los Remedios, una imagen que había sido traída por uno de los conquistadores y, después, perdida, hasta que la Virgen se le apareció a un cacique indio, don Juan, para decirle su paradero. Posteriormente, la imagen fue adoptada como patrona por el Ayuntamiento de México, y era tan venerada por los milagros que obraba que cuando las lluvias de la estación tardaban en venir, la Virgen era llevada en solemne procesión desde su santuario hasta la Catedral, escoltada por hermandades y comunidades religiosas. Como antiguo capellán en el santuario de los Remedios, Sánchez conocía bien la historia de esta imagen milagrosa publicada por Luis de Cisneros en 1622. Siempre hábil para encontrar figuras de las Sagradas Escrituras con objeto de definir la significación de esta imagen y su homóloga mexicana, identificó a Ruth la moabita como figura de la Virgen de los Remedios,

ya que había dejado su país para ayudar a su suegra viuda, Noemí, en Belén. En contraste, Noemí la israelita era una figura de la Guadalupana. Según declaró: "Venero en Ruth y Noemí las dos milagrosas imágenes de María Virgen. En Ruth, a la de los Remedios venida de España acompañando a los conquistadores, con amor a esta tierra para su remedio, favoreciéndolos en su conquista. En Noemí, a la de Guadalupe, criolla y aparecida en México".[25]

En 1660 se publicó un esquema conciso y fácilmente legible de las apariciones y milagros de Nuestra Señora de Guadalupe, explícitamente extractada de la obra de Sánchez, que eliminaba todas las alusiones bíblicas pero retenía hábilmente los coloquios entre Juan Diego y María. Escrito por Mateo de la Cruz, un jesuita de Puebla, y editado por primera vez en esa ciudad, fue reimpreso en Madrid en 1661 y así llevó noticia de la Virgen mexicana al otro lado del Atlántico. Fue Cruz el primero en consultar antiguos calendarios eclesiásticos, con los que estableció que María se había aparecido por primera vez a Juan Diego el sábado 9 de diciembre de 1531, por lo que la revelación de su imagen a Zumárraga habría ocurrido el martes 12 de ese mes. Igualmente importante, él afirmaba que la imagen de Guadalupe poseía todos los atributos iconográficos de María en su Inmaculada Concepción, una doctrina anticipada proféticamente por san Juan en su descripción de la Mujer del Apocalipsis. Cruz siguió a Sánchez al contrastar los orígenes de las Vírgenes de los Remedios y Guadalupe, "llamando a aquella imagen la Conquistadora y la Gachupina, porque vino con los conquistadores de España; y a aquésta, la Criolla, porque milagrosamente se apareció en esta tierra, donde tuvo su origen de flores". Además, prosiguió comparando a la Virgen de México con Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, primero indicando las similitudes en los relatos de las apariciones y su devoción, y sólo después subrayando la radical diferencia: "aque-

lla imagen la fabricó san Lucas; ésta, o la pintó Dios, o se pintó la misma Virgen, o por lo menos la pintaron los ángeles". Mientras que la imagen mexicana descendió de los cielos, su semejante española sólo podía, de esta forma, presumir de un origen apostólico.[26]

La exaltación que animaba a la élite clerical de México en los años que siguieron a la publicación de la obra de Sánchez quedó aún más de relieve en 1661, en el primer sermón impreso predicado en honor de la Guadalupana, donde José Vidal de Figueroa, un sacerdote que más tarde sería maestrescuela del cabildo eclesiástico, invocó la teología neoplatónica para sostener que, antes de la creación del mundo, a "María [Dios] la pintó en su entendimiento primero", una afirmación que aplicó inmediatamente a la Virgen de Guadalupe: "Aquella imagen parecida es copia de la que pensó Dios cuando la eligió para su Madre". En efecto, la Virgen del Tepeyac era "una imagen retrato de la idea de Dios [...] sacramento oculto".[27] Por si no fuera bastante, Vidal sacó entonces a colación la pregunta: si la Virgen se había aparecido en México para fomentar la fe en su Hijo, ¿por qué no se había aparecido con el Niño en brazos? Su respuesta era abstrusa y audaz:

> [...] esta imagen es un retrato del ejemplar de María, como se le representó a Dios en la eternidad para Madre de su Hijo: entonces, traía en los brazos no al Verbo hecho hombre, sino al Hijo de Dios transformado en luz, que es la que le ilumina las manos [...] Aparécese María en México sin el Niño Dios en los brazos, sino rodeada de luz; porque lo estupendo del milagro es lo antiguo del misterio, pues trae desde la eternidad el origen, cuando el Hijo de Dios era Luz, erat lux vera, y no era hombre, que esto mucho después.[28]

En efecto, encontramos aquí un concepto neoplatónico de la creación en que los arquetipos del mundo estaban presentes en la mente de Dios desde toda la eternidad, y la realidad es concebida como una serie de emanaciones de esas ideas divinas.

El grado de influencia de la teología de los padres griegos

en el clero mexicano puede contemplarse en un sermón predicado en 1733 por José de Villa Sánchez, dominico, quien afirmó que mientras que las principales imágenes marianas de España habían sido pintadas o esculpidas por san Lucas, en el caso de la Guadalupana había sido Dios quien la había enviado a América para convertir a sus pueblos. Aún más, la semblanza Dios "la sacó de la misma hermosura, del mismo rostro de la soberana persona de María, como el original de esta copia [...] María Santísima y su Imagen de Guadalupe son dos retratos gemelos, mellizos, sacados por la misma omnipotente mano, transumptados de aquel original que tiene Dios en Sí mismo".[29] En una atrevida comparación, Villa Sánchez argumentaba además que la visita de los tres Reyes Magos a Belén, guiados por una estrella o el Espíritu Santo, significaba que Cristo, un sol alado, había nacido para traer la luz a las tres partes del mundo representadas por esos reyes. Pero María, en su imagen guadalupana, era la estrella de América, aunque bañada en la luz del sol, y, por tanto, "para esta sagrada imagen de Guadalupe estaba reservada la misión de este Nuevo Mundo".[30] Así, se dibujaba una clara antítesis entre el Viejo y el Nuevo Mundo, de acuerdo con la cual América era el dominio particular de María, y su conversión había sido efectuada más por la atracción de su imagen que por la persuasión del evangelio.

Hacia el final de su *Imagen de la Virgen María*, Sánchez aseveró que aunque María combatía al diablo a través de todas sus imágenes, actuaba, sin embargo, con su máximo poder a través de aquellas imágenes milagrosas que poseían sus propios santuarios, ya que estas iglesias venían a ser como fortalezas espirituales donde los fieles podían obtener socorro y protección contra los ataques demoniacos. He ahí una razón más para que la gente de México visitara Tepeyac, donde encontraría "un nuevo paraíso; un Nuevo Adán, Juan Diego; una Nueva Eva, María".[31] Tenemos aquí una nota

cuyo eco encontramos en Francisco de Florencia, cronista jesuita de imágenes sagradas, quien, en su *La Estrella del Norte de México* (1688), declaraba que en la Guadalupana María "renace en su imagen y por su imagen en esta florida Cristiandad del imperio de México, entre las flores de Guadalupe, su nueva Nazareth y patria indiana".[32] Además, fue Florencia quien citó el octavo "rapto" del beato Amadeo de Portugal, tal como se encuentra en *Apocalipsis Nova*, tanto en su *La Estrella del Norte de México* como en su *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia* (1694), en este último caso añadiendo ejemplos:

> Sabed, hijos míos, dijo la Señora, que por gracia de mi Señor Jesucristo estaré Yo también corporalmente presente con vosotros hasta el fin del mundo; no en el sacramento del Altar, como está mi Hijo, porque eso no conviene ni es decente, sino en mis imágenes de pincel (como es la de la Guadalupe de México) o de escultura (como son éstas de San Juan y Zapopan, y como es la de los Remedios de México, y otras), y entonces conoceréis que estoy en ellas, cuando viereis que se hacen por ellas algunos milagros.[33]

En esta revelación, la Virgen anunciaba así que se hallaba corporalmente presente en ciertas imágenes, de la misma manera en que Cristo lo estaba en la Eucaristía. Pero, puesto que su presencia quedaba demostrada por la realización de milagros, obviamente no estaba presente en todas sus representaciones, sino solamente en aquellas que atraían peregrinaciones y una extensa devoción, y que poseían sus propios santuarios.

Florencia, en este contexto, citaba las palabras de san Pedro Crisólogo, obispo de Rávena en el siglo V, que en 1729 iba a ser proclamado doctor de la Iglesia: "[…] la imagen y el original son una misma cosa, en cuanto al poder, aunque distantes en cuanto al ser. Son la misma porque la religión católica nos enseña que, para no errar, la imagen ha de tener el mismo culto y veneración que su original". Aplicando esta doctrina a la estatua de la Virgen que atraía peregrinos al santuario de San Juan de los Lagos, Florencia observaba que

"esta imagen [...] no se ha de considerar solamente como imagen, sino como la misma María Virgen y Madre de Dios". Sin embargo, en un pasaje posterior, matizaba esta afirmación, al aseverar que "no tanto se ha de atender a las imágenes, que ven los ojos, cuanto al original, que en ellas conoce la fe y venera la voluntad". Y sugería que cuanto más conmoviera la imagen al fiel, tanto mayor sería la veneración transferida a su original celestial, una conclusión que lo aproximaba más a la doctrina del Concilio de Trento y de Basilio Magno.[34]

La doctrina de la presencia real de María en sus imágenes milagrosas y sus santuarios, aunque aparentemente basada en las revelaciones del beato Amadeo, estaba también sustentada por una explícita comparación con la presencia real de Cristo en el sacramento de la Eucaristía. En un sermón predicado en 1671, Juan de San Miguel, un jesuita mexicano, discernía un "raro misterio" en esta semejanza: "La imagen de Cristo en accidentes de pan; y la imagen de María en accidentes de flores. Pero con esta armoniosa diferencia, que sacramentado Cristo parecen los accidentes del pan y no parece la imagen, y sacramentada María aparece la imagen y desaparecen los accidentes de las flores".[35]

Fue otro jesuita mexicano, Juan de Goicoechea, quien en 1709 predicó durante la consagración del majestuoso nuevo santuario del Tepeyac, que fue acabado ese año. Usando una figura conocida, comparó la entrada de la Guadalupana en el nuevo santuario con la entrada del Arca de la Alianza en el templo construido por Salomón, saludando a la Virgen de México como una "mística, incorruptible arca". Maravillado por cómo había sobrevivido la imagen al deterioro causado por los aires húmedos y nitrosos del Tepeyac, la aclamó además como "imagen del sacramento y sacramento de las imágenes". En elaborada prosa, afirmó:

> [...] el continuado milagro, con que allí se presencia en su pintura, a los visos, que Cristo en la Eu-

caristía e que destruida la substancia del pan, están los accidentes sin el arrimo de la substancia; colores de pan y vino en el aire suspenso como los colores de Nuestra Fénix Maravilla, suspensos también, como en el aire.[36]

Según esta analogía, de la misma manera que el pan y el vino eran transformados, mediante la transustanciación, en el cuerpo y la sangre de Cristo sin cambiar los accidentes del pan y el vino, igualmente, aunque de forma diferente, las flores recogidas por Juan Diego habían sido transfiguradas en la imagen de María. Tan importante era esta analogía para Goicoechea que afirmó que, aunque el nuevo santuario podía caer en ruinas, la imagen de Guadalupe permanecería para siempre, "sacramentada en un manto", ya que el beato Amadeo había puesto por escrito la promesa de la Virgen de que sus imágenes milagrosas perdurarían hasta los últimos días del mundo.[37]

A estas alturas, debería haber quedado claro que el culto a Nuestra Señora de Guadalupe estaba apoyado en un complejo concurso de doctrinas teológicas donde la influencia de san Agustín y san Juan Damasceno se combinaba con las revelaciones heterodoxas del beato Amadeo y las tradiciones sobre apariciones en España. Encontramos aquí un mundo de devoción en que un número indeterminado de imágenes milagrosas llegaron a poseer sus propios santuarios y cada una de ellas vino a ser justificada por una tradición particular. Pero si la Virgen de Tepeyac se elevó muy por encima de cualquier posible rival, fue porque la imagen ejercía una atracción peculiar y porque Sánchez había ideado una narración que, por su inspiración bíblica, poseía un poder intrínseco, incapaz de ser igualado por la mayoría de las otras tradiciones. Aún más, mientras que la influencia de la teología neoplatónica —por no mencionar la analogía sacramental y las revelaciones del beato Amadeo— estaba destinada a desaparecer durante las últimas décadas del siglo XVIII, los acentos tipológicos de Sánchez, no obstante, retienen su vitalidad

hasta el día de hoy.

III

Una cosa era predicar sermones panegíricos y otra muy distinta persuadir a las autoridades de Roma para que reconocieran la peculiar reputación de la Virgen de México. En 1663, el cabildo eclesiástico de México, la Compañía de Jesús en Nueva España y otras órdenes religiosas hicieron una petición conjunta a Alejandro VII para que se transfiriera su festividad del 8 de septiembre, cuando se conmemoraba la Natividad de la Virgen, al 12 de diciembre. El momento parecía propicio, ya que este papa había sancionado la celebración litúrgica de la Inmaculada Concepción en 1661 e iba pronto a permitir a la monarquía hispánica la observancia de la festividad el 8 de diciembre.[38] Puesto que Cruz había identificado a la Guadalupana iconográficamente como una Inmaculada Concepción, ¿qué podría ser más apropiado que celebrar su festividad en el intervalo de este culto universal? Pero, habida cuenta de que la Catedral no poseía en sus archivos ningún registro o testimonio de las apariciones contemporáneo a éstas, el cabildo comisionó a dos delegados para obtener informaciones notariales de testigos bajo juramento, a fin de establecer la existencia de una tradición oral que se remontara a 1531. En 1666, estos delegados viajaron a Cuautitlán, considerado como el lugar de nacimiento de Juan Diego, y, por medio de un cuestionario estandarizado, invitaron a ocho testigos muy ancianos para que recordaran lo que sus padres y abuelos les habían contado acerca de las apariciones, la imagen y su santo compatriota. A estos testimonios se añadieron las declaraciones de doce ancianos españoles, sacerdotes y nobles, quienes estuvieron de acuerdo en que habían conocido la tradición por sus padres, siendo niños. Asimismo, trajeron a siete pintores y tres médicos a inspeccionar la imagen de Guadalupe, y estos expertos testificaron unánimemente que la pintura era obviamente una

"obra sobrenatural", misteriosa y milagrosa, y su forma de sobrevivir, expuesta a los aires húmedos y nitrosos de las aguas del lago, conocida sólo por Dios. Una copia de todas estas declaraciones fue prontamente despachada a Roma, acompañada por una petición del Ayuntamiento de México a Alejandro VII solicitando "que esta aparición se canonice por milagrosa".[39]

Al final, las autoridades romanas prefirieron no hacer ninguna declaración sobre el asunto y emitieron un enigmático decreto que concedía permiso para transferir la fiesta de la Guadalupana al 12 de diciembre, es decir, para mudarla desde la festividad de la Natividad de la Virgen a la de su Dulce Nombre. En su *La Estrella del Norte de México* (1688), Francisco de Florencia afirmó que, al visitar Roma en 1670, encontró a la Congregación de los Ritos renuente a "abrir la puerta a canonizar imágenes milagrosas, de que hay tanta copia en la cristiandad", ya que si una conseguía el reconocimiento, otras serían propuestas rápidamente. El cardenal Julio Rospigliosi, luego papa Clemente IX, se quejaba de que ni siquiera la Santa Casa de Loreto, situada en los Estados Pontificios, poseía su propia festividad.[40] Con esta observación, quedaba revelada la medida de la ambición mexicana. La petición no buscaba una transferencia de una festividad universal mariana a otra, sino que más bien se encaminaba a la institución de una fiesta dedicada solamente a la Guadalupana, aunque su celebración quedaba restringida a Nueva España. Tal festividad inevitablemente estaba vinculada a la apropiación papal de la tradición y su culto. Pero antes de que una petición semejante pudiera tener éxito, la Congregación de Ritos debía primero cambiar su política respecto a las imágenes. Hasta donde puede determinarse, la puerta se abrió finalmente en 1699, cuando se concedió a Nuestra Señora de Loreto, la principal imagen mariana de Italia, su propia festividad, con misa y oficios propios, el 10 de diciembre,

dentro del intervalo de la Inmaculada Concepción. Y en 1723 se concedió a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza su día de fiesta, el 12 de octubre, con lo que quedó confirmado su estatus de primera imagen mariana de la Península Ibérica.[41]

En las primeras páginas de su *La Estrella del Norte de México*, Florencia declaraba que no citaría "lo panegýrico en los conceptos" de los sermones predicados en honor de Nuestra Señora de Guadalupe, ya que raramente abordaban "el sentido estricto de la historia", mientras que su principal preocupación era demostrar que "la constante tradición" de las apariciones de María se había mantenido en la Ciudad de México desde 1531.[42] Con este fin, reproducía la sustancia de las informaciones de 1666 y comentaba los libros que trataban de la Virgen del Tepeyac. Pero si elogiaba el de Sánchez "por sus conceptos y la calidad de su erudición en materia sagrada y literaria", se quejaba, no obstante, de que sus "ingeniosos conceptos" rompían el hilo narrativo, por lo que era muy preferible leer el extracto de Cruz, que era "la más bien escrita relación que ha salido".[43] Pero también debía afrontar el doloroso silencio de los principales cronistas de Nueva España sobre las apariciones de la Virgen. ¿Por qué no había mencionado Bernal Díaz del Castillo las apariciones, sobre todo teniendo en cuenta que en su *Historia verdadera…*, escrita en la década de 1560, el anciano conquistador se había referido a "la santa casa de Nuestra Señora de Guadalupe, que está en lo de Tepeaquilla, donde hace y ha hecho muchos y santos milagros"? El silencio de Juan de Torquemada era incluso más hiriente, ya que había escrito su *Monarquía indiana* en Tlatelolco y en varios pasajes de su crónica se refería al Tepeyac por el nombre de Guadalupe sin mencionar el santuario o su imagen. Aún peor, Torquemada explicaba que en la época prehispánica el Tepeyac había sido el templo de la "diosa llamada Tonan, que es decir, nuestra Madre", un culto que había atraído peregrinos desde muy lejos. Añadía

que los franciscanos habían remplazado el ídolo con una capilla dedicada "a la Virgen Sacratísima, que es nuestra Señora y Madre", pero deliberadamente omitía toda mención de la imagen de Guadalupe y las apariciones de María.[44]

Después de citar estos extraños silencios, Florencia sacaba la conclusión de que el relato de la aparición no dependía de fuentes escritas, sino de "la tradición constante de padres a hijos", añadiendo:

> [...] sientan los poco crédulos, y menos confiados, que quisieran no tradición constante, sino certidumbre evidente, lo que quisieren; callan los Castillos y Torquemadas que le dejaron de decir, o por cautos o por omisos, que para mí pesa más el testimonio de tantos milagros como ha hecho y cada día hace Dios por la Santa Imagen de Guadalupe.

¿No enseñaban los Padres de la Iglesia y los sabios teólogos que los milagros son la voz de Dios y no pueden hacerse para apoyar el error? ¿Qué valor podía darse al silencio de los historiadores, incluso los canónicos, cuando los argumentos negativos tomados del testimonio humano eran superados por la prueba positiva de los "apoyos divinos" expresados en milagros? Y para Florencia, "el mayor, el más antiguo y más autorizado milagro de Nuestra Señora de Guadalupe es su imagen bendita", que, como el maná en el Antiguo Testamento, había alimentado a los fieles, y, al contrario que su antecedente bíblico, había permanecido incorrupta durante 157 años.[45] Al subrayar el perpetuo milagro de la propia imagen, Florencia se hacía eco de Jerónimo de Valladolid, entonces capellán del Tepeyac, quien, en su aprobación de *La Estrella del Norte de México*, admitía con franqueza que "de esta santa imagen no se halla escritura auténtica en los protocolos de la Santa Iglesia de México", sólo para descartar la necesidad de testimonio escrito alguno, puesto que la imagen "está hablando por sí, y testificando su milagroso origen". Asimismo, ya que los pueblos nativos de México habían usado siempre figuras e imágenes para registrar acontecimientos sagrados, "este escrito jeroglífico fue

carta de recomendación a sus devotos, así indios como españoles". Concluía insistiendo en que "esta soberana Señora en su imagen y por su imagen está hablando el milagro [...] Ella es la escritura [...] escrita de la mano y forma del mismo Dios en las membranas de nuestros corazones".[46]

Pero Florencia eligió no basar su argumentación en el perdurable milagro de la imagen de Guadalupe, sino que dirigió su atención a los escritos de Luis Becerra Tanco, quien en un opúsculo de 1666 incluido en las informaciones despachadas a Roma mencionaba la existencia de "un cuaderno escrito con letras de nuestro alfabeto en muy elegante estilo mexicano, de la mano y del ingenio de un indio, de aquellos que dije se habían criado y aprendido en el Colegio de Santa Cruz [...] Este papel fue el que en México sacó a la luz en la estampa el Lic. Laso de la Vega año de 1649".[47]

En efecto, aquí y en la segunda edición de su obra, *Felicidad de México*, publicada póstumamente en 1675, Becerra Tanco afirmaba que aunque las autoridades eclesiásticas no habían logrado conservar registro alguno de las apariciones, los mexicas, quienes se encontraban entre "los más educados y racionales" de los pueblos del Nuevo Mundo, habían inscrito la aparición en sus "mapas y pinturas". A partir de ahí, el más inteligente de los discípulos nativos de los franciscanos —que eran instruidos en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco— escribió el relato en náhuatl (puesto que ellos habían colaborado con los frailes para crear una forma literaria de esta lengua). Para añadir peso a su argumentación, Becerra Tanco sostenía que había conversado con Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el cronista mestizo de los monarcas de Texcoco, quien poseía no sólo un "mapa" en que estaba inscrita la aparición, sino también "un cuaderno escrito por letras de nuestro alphabeto, en la lengua mexicana, de mano de un indio [...] en que se referían las cuatro apariciones de la Virgen Santísima al indio Juan Diego [...]". En su segunda

edición, Becerra Tanco afirmaba que este texto estaba escrito "de mano de un indio de los más provectos del Colegio de Santa Cruz".[48]

Fue en *Felicidad de México* (1675) donde Becerra Tanco tradujo, aunque con ciertas modificaciones, esta versión náhuatl, y en verdad siguió tan fielmente el original que en un lugar afirmó: "Este coloquio [...] no tiene otra cosa mía, sino es la translación del idioma mexicano, en nuestra lengua castellana, frase por frase". Pero aunque quería dar la impresión de que esta fuente era manuscrita, de hecho la versión que reproducía traducida era sustancialmente la misma que había ido impresa en náhuatl por Luis Laso de la Vega en 1649.[49] Y, en lo que se refiere al relato básico de la aparición, Laso de la Vega simplemente se había anticipado a Cruz y había producido un resumen extractado de Sánchez, eliminando todas las referencias bíblicas y las citas de los Santos Padres. Es más, debido a su posición como capellán del santuario del Tepeyac, Laso había escrito una entusiasta aprobación del libro de Sánchez en la que declaraba: "Yo y todos mis antecesores hemos sido Adanes dormidos, poseyendo a esta Eva segunda en el paraíso de su Guadalupe mexicana". Y elogiaba a Sánchez como "el más venturoso criollo de toda nuestra nación", ya que después de tantos años de relegación había conseguido descifrar tanto la historia de las apariciones como el significado de la pintura.[50]

Pero si en sustancia, es decir, en el acopio de los hechos, los relatos de Sánchez y Laso de la Vega son virtualmente iguales, en estilo y estructura dramática difieren profundamente. Mientras que pocos campesinos, y menos indios, han hablado alguna vez con el lenguaje puesto en boca de Juan Diego por Sánchez, en cambio el indio habla en náhuatl con una elocuencia sencilla y natural. Ambos textos son retóricos, pero mientras uno se apoya sobre metáforas bíblicas, el otro se sustenta en tradiciones oratorias nativas. El contraste

proviene también de los cambios en la estructura dramática. Mientras que en el texto de Sánchez los dos primeros encuentros de Juan Diego con Zumárraga se describen retrospectivamente, cuando el indio le cuenta a la Virgen lo ocurrido, en el de Laso de la Vega Juan Diego aparece hablando cara a cara con el obispo. En efecto, la versión náhuatl se basa en el diálogo, y los coloquios están hábilmente desarrollados para aumentar el efecto dramático. Al mismo tiempo, el uso náhuatl de los diminutivos como forma vocativa y la caracterización poética de personas y lugares imbuyen al texto de un aire decididamente no europeo.[51]

Para observar la diferencia de los dos relatos, solamente hay que notar que en náhuatl la Virgen se dirige al indio como "Juanito, Juan Dieguito", y en otro lugar como "Juanito, el más pequeño de mis hijos". En respuesta, el indio se dirige a la Virgen como "Señora mía, Niña mía, Reina mía". Mientras que, según Sánchez, Juan Diego oye una dulce música de coros angélicos y se queda encantado antes de ver a la Virgen, según Laso de la Vega el efecto de la música era tal que exclamó: "¿Dónde estoy? ¿Acaso en el paraíso terrenal, que dejaron dicho los viejos, nuestros mayores? ¿Acaso ya en el cielo?" Cuando ve a la Virgen, en la versión española queda simplemente maravillado ante su radiante belleza, mientras que en la náhuatl ve el paisaje transformado:

> Y cuando hubo llegado a su presencia se llenó de grandísima admiración de cómo sobrepasaba en exceso su perfecta hermosura. Su ropa como sol echaba de sí rayos y reverberaba, y con estos rayos, las piedras y los peñascos en que ella estaba erguida, al dar en ellos como flechas los rayos, la claridad, se mostraban como joyeles de esmeraldas preciosas y la tierra parecía estar bañada por oleadas de arco iris. Por lo que toca a las acacias y a los cactos y las demás hierbezuelas que por allí medran, parecían de esmeralda fina y de turquesa sus tallos, ramos y follaje, y aun sus espinas y leves espinillas como oro lanzaban destellos.

Pero, junto con la magnificación poética, se encuentra también una corriente de elocuencia natural. Después de que Juan Diego fuera rechazado por Zumárraga por primera vez,

en la versión de Sánchez le sugería a la Virgen que enviase a "otra persona a quien se dé más crédito". En el *Nican mopohua*, como se ha venido a llamar al relato de Laso, esta petición se extendía hasta formar una conmovedora declaración, al decir el indio:

> Pues mucho te suplico, Señora mía, Reina mía, Muchachita mía, que a alguno de los nobles, estimados, que sea conocido, respetado, honrado, le encargues que conduzca, que lleve tu amable aliento, tu amable palabra para que le crean. Porque en verdad yo soy un hombre del campo, soy mecapal, soy parihuela, soy cola, soy ala [...] no es lugar de mi andar ni de mi detenerme allá a donde me envías, Virgencita mía, Hija mía la menor, Señora, Niña.

Aquí, los recursos retóricos del náhuatl dan por fruto una expresión de genuina elocuencia. También ocurre así más tarde, cuando Juan Diego le informa a la Virgen que su tío estaba agonizando; Ella lo consuela, le dice que no tenga miedo y le recuerda: "¿No estoy aquí yo, que soy tu madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy yo la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos?"

Una vez más, podemos observar cuán pastoralmente efectiva debe haber sido la lectura de este pasaje. Todo esto apuntaba hacia la conclusión, donde Laso de la Vega sostenía que era gracias a la aparición de María y su imagen milagrosa que la idolatría había sido aplastada en México, ya que aunque los franciscanos habían comenzado la tarea de derribar el reino del diablo, fue obra de la Virgen el que los ojos de los nativos se abrieran y fueran convertidos.[52]

Cómo llegó Laso de la Vega a escribir el elegante, por no decir elocuente, náhuatl del *Nican mopohua* es hasta ahora un misterio. Es muy posible que tuviese un colaborador nativo. Cualquiera que sea el caso, su autoría fue pronto puesta en duda. Aunque en su primer opúsculo Luis Becerra Tanco confesó que la versión náhuatl que citaba había sido impresa por Laso de la Vega, en *Felicidad de México* omitió toda mención del capellán del Tepeyac y abiertamente atribuyó la au-

toría del relato náhuatl que traducía a un discípulo de los franciscanos que había sido educado en el Colegio de Santa Cruz. En su estilo inimitable, Francisco de Florencia consiguió confundirse a sí mismo y a sus lectores cuando, después de citar la aseveración de Becerra Tanco acerca de la existencia de un manuscrito en náhuatl, comentó una traducción de éste al español hecha por Fernando de Alva, un escrito que le había confiado Carlos de Sigüenza y Góngora, el mayor erudito de México y su amigo íntimo. Sin embargo, este relato español difería en detalles significativos tanto de la versión de Sánchez como de la de Laso de la Vega. Para intensificar la confusión, nombró a Jerónimo de Mendieta, el cronista franciscano del siglo XVI, como el autor de esta narración y después afirmó que este manuscrito era la fuente tanto de Sánchez como de Becerra Tanco.[53] Estos enredos provocaron una refutación por parte de Sigüenza y Góngora, quien no sólo alabó *Felicidad de México* de Becerra Tanco como el mejor relato de las apariciones, sino que también especificó el nombre del autor original de la narración náhuatl.

> Digo y juro, que esta relación hallé entre los papeles de D. Fernando de Alva, que tengo todos, y que es la misma que afirma el Lcdo. Luis de Becerra [Tanco] en su libro [p. 30 de la impresión de Sevilla] haber visto en su poder. El original en mexicano está de letra de D. Antonio Valeriano, indio, que es su verdadero autor, y al fin [están] añadidos algunos milagros de letra de D. Fernando, también en mexicano. Lo que presté al R. P. Francisco de Florencia, fue una traducción parafrástica que de uno y otro hizo D. Fernando, y también está de su letra.[54]

En esta importantísima coda a la búsqueda de fuentes indias de la tradición de Guadalupe que había iniciado Becerra Tanco, Sigüenza y Góngora testimoniaba la existencia de un manuscrito en náhuatl que trataba de las apariciones y coloquios, y nombraba a Antonio Valeriano como autor del *Nican mopohua*, la aparición central del relato. El efecto de esta afirmación fue desbancar a Miguel Sánchez de su lugar como primer evangelista de Nuestra Señora de Guadalupe, y relegar a Luis Laso de la Vega al papel de editor de manus-

critos antiguos. Pero aunque la autoridad y prestigio de Sigüenza y Góngora como estudioso provocó un asentimiento casi universal en las generaciones posteriores, nunca ha salido a la luz ninguna prueba documental de sus afirmaciones. El polígrafo criollo se encontraba en el centro de un grupo de sacerdotes que hurgaban en el pasado de México y lo encontraban poblado de apóstoles, israelitas y egipcios. Era la misma perspectiva intelectual que lo condujo a sustentar la tradición de Guadalupe en fuentes en náhuatl.

IV

En 1736-1737, la Ciudad de México cayó presa de la plaga, como se denominaba al *matlazahuatl*, que arrojó a miles de infortunados a una prematura tumba. En esta época se practicaba todavía la sepultura de los fieles en las iglesias. Pero las bóvedas existentes quedaron pronto llenas a rebosar, los templos emitían un "intolerable hedor" y las autoridades se vieron obligadas a utilizar San Lázaro, un cementerio donde hasta entonces sólo se enterraba a los leprosos, como lugar donde instalar una pira funeraria permanente para la quema de los cadáveres de los pobres. Dirigido por Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, arzobispo de México (1730-1747) y virrey de Nueva España (1734-1740), proveniente del Puerto de Santa María en Andalucía, el clero de la capital, secular o regular, multiplicó sus esfuerzos para ofrecer socorro material y alivio a los enfermos y a los pobres. Al mismo tiempo, las iglesias estaban repletas de fieles entregados a la oración y la penitencia. Cuando los remedios materiales para detener la plaga fracasaron, la ciudad dirigió su mirada hacia sus grandes imágenes milagrosas en busca de intercesión en el cielo. Nuestra Señora de los Remedios fue conducida en solemne procesión desde su santuario a la Catedral y, el 9 de enero de 1737, fue instalada en el altar mayor, ante el cual el canónigo Bartolomé Felipe de Ita y Parra predicó un sermón en que, "como otro Pericles, lanzó rayos de su cristiana elo-

quencia contra las insumisas cabezas de hidra de los vicios".[55]

Pero como la epidemia continuaba descargando su furia sin decaimiento, la ciudad se desesperó aún más, y una cantidad raramente o nunca vista de imágenes y reliquias fueron expuestas y llevadas por las calles, expediente que alcanzó un clímax el 28 de abril, cuando el Cristo crucificado de Ixmiquilpan, alojado en el convento carmelita de Cardonal, fue conducido en una procesión integrada por todo el clero y las cofradías, encabezados por el propio arzobispo, con las campanas tocando el *miserere* mientras entraban en la Catedral. Pero, ya desde enero, el Ayuntamiento le había pedido permiso al arzobispo para traer a Nuestra Señora de Guadalupe a la Catedral, citando la gran inundación de 1629 como precedente. No obstante, Vizarrón rehusó, aconsejando a las autoridades que fueran al Tepeyac para escenificar una novena, nueve días de misas, oraciones y sermones dirigidos a suplicar ayuda a la Virgen "en su santuario de Guadalupe, refugio preciso, como nacido de Nueva España y de esta Capital, que la venera estrella de su Norte".[56] Fue al concluir estos ritos el 7 de febrero de 1737 cuando el canónigo Ita y Parra, predicando ante el arzobispovirrey Vizarrón y Eguiarreta y los dignatarios de la Iglesia y el Estado ahí congregados, formuló la pregunta: ¿por qué había sido llevada la Virgen de los Remedios a la ciudad, mientras que ahora era la ciudad la que había ido a Guadalupe? La razón era muy importante. ¿No había sido la imagen de los Remedios traída por los conquistadores desde Europa y "vino a ser Señora de todos estos dominios"? Pero si toda América le pertenecía, era una peregrina perpetua, "sin lugar propio". En cambio la Guadalupana se había aparecido en el Tepeyac, y era aquí donde tenía su palacio y su trono. Reelaborando las figuras tipológicas favoritas de Sánchez, Ita y Parra aseveró que "la imagen de los Remedios es el Arca de la Alianza", ya que

había sido tallada por manos humanas y era constantemente llevada a la ciudad, de manera muy similar a como el Arca de Israel había sido trasladada de un lugar a otro hasta que David la depositó finalmente en el templo. En contraste, "la zarza, en que se le apareció Dios a Moisés, digo, que es esta soberana imagen de Guadalupe". Había sido el "obispo Teodoro" quien definiera la zarza como figura de María, pero aunque él "habla de la zarza de Horeb, parece que lo dice por el ayate de Guadalupe". Pues si las robustas ramas de la zarza habían sobrevivido al fuego, igualmente el frágil manto de Juan Diego, tejido de fibra de cacto, había sido preservado de la destrucción a pesar de su antigüedad. En una más obvia reminiscencia de Sánchez, Ita y Parra comparaba también a la Virgen de los Remedios con Ruth y a la Guadalupana con Noemí, puesto que Ruth era una emigrada moabita, mientras que Noemí era natural de Belén. El sermón concluía con una apelación al ayuntamiento y al cabildo eclesiástico para que se unieran y juraran fidelidad a Nuestra Señora de Guadalupe como "su patrona universal de todo el reino".[57]

Al mes siguiente, el Ayuntamiento de México y el cabildo eclesiástico votaron a favor de reconocer a la Virgen mexicana como su principal patrona, y el 27 de abril de 1737 dos regidores se unieron al arcediano de Ita y Parra para hacer un solemne juramento en nombre de sus dos cabildos, en presencia del arzobispo. Y el 24 de mayo, la ciudad públicamente celebró la elección de su nueva patrona realizando una gran procesión por las calles de la capital en la que los miembros de todas sus muchas instituciones y corporaciones, tanto civiles como eclesiásticas, escoltaron una copia de plata, en tamaño natural, de la Virgen del Tepeyac. Semanas después de esta ceremonia, los ayuntamientos y los cabildos catedralicios del extenso virreinato de Nueva España aprobaron tomar como patrona a la Guadalupana, autorizando a

los delegados de los cabildos de México para que iniciasen el proceso. El resultado de esta decisión colectiva fue que el 4 de diciembre de 1746 los mismos cuatro hombres, dos regidores y dos dignatarios del cabildo, entraron en los aposentos del arzobispo Vizarrón, quien por entonces se hallaba en su lecho de muerte, y "por sí y en nombre de todos los Venerables Cabildos Eclesiásticos, y de todas las Nobilísimas Ciudades y Ayuntamientos de los Reinos de esta Nueva España, y de los de Guatemala, Nueva Galicia y Nueva Vizcaya", solemnemente juraron tomar a "Nuestra Señora la Virgen Santísima en su admirable, milagrosa imagen de Guadalupe" como su "Patrona general y Universal".[58]

Pero ¿por qué llevó unos ocho o nueve años, de 1737 a 1746, que la Virgen mexicana fuera proclamada patrona universal? Una posible explicación es que, en 1738, apareció un opúsculo, escrito por el maestro de ceremonias de la catedral de Puebla, en que todo el proceso era puesto en cuestión basándose en que la tradición de las apariciones nunca había sido aprobada por Roma. ¿Con qué derecho se habían hecho circular oraciones especiales para el 12 de diciembre? En respuesta a este reto, Vizarrón comisionó a Cayetano de Cabrera y Quintero, un clérigo poeta y dramaturgo, para que justificara el proceso. Para empezar, Cabrera subrayó que toda veneración tributada a una imagen se trasfería a su original celestial, y que todas las imágenes marianas no eran más que representaciones de la misma Virgen madre de Dios, si bien "Dios por algunas Imágenes obra más milagros que por otras". De esta forma, Nueva España estaba a punto de elegir a la Virgen María como su patrona universal y, puesto que la Guadalupana había atraído devotos durante más de doscientos años, ésta era suficiente razón para escoger su imagen. La elección no implicaba necesariamente por sí misma ninguna aprobación del relato de la aparición. A pesar de todo, Cabrera reafirmaba esta tradición al aseverar que san Juan

Evangelista había visto la "primera copia de la que se adora en nuestro Guadalupe, según expendió por todo su Libro y Original Profético, con muchas plumas de corazón, y la única de su eloquencia, erudición y expositiva, su primero Historiador el Lic. Miguel Sánchez, parto y honor de México". Igualmente importante, Cabrera apuntaba que muchas ciudades de América habían adoptado patronos sin incurrir en los gastos y dilaciones de una consulta con Roma. En cualquier caso, la elección de un patrono era "deliberada, espontánea promesa del Pueblo Cristiano a reverenciar especialmente bajo de juramento a algún santo canonizado, para lograr ante Dios su intercesión". Así, la función de Roma era simplemente confirmar esta acción del Pueblo de Dios.[59] De hecho, Nueva España era una comunidad política cristiana, gobernada tanto por las leyes de Castilla y de las Indias como por el derecho canónico, por lo que la elección de un patrono no era así meramente una ceremonia de la Iglesia: la iniciativa recaía sobre el ayuntamiento, aunque apoyado por el cabildo eclesiástico. Si Vizarrón avalaba implícitamente los argumentos de Cabrera y procedió sin recurrir a Roma, fue, en parte, porque había sido educado en la propia Roma, donde había pasado doce años, y después, siendo canónigo y dignidad del cabildo eclesiástico de Sevilla, había negociado con la Congregación de Ritos la extensión de los cultos de san Leandro, san Isidoro y el rey Fernando a toda la Iglesia española.[60]

Fue en septiembre de 1756 cuando los habitantes de Nueva España fueron públicamente informados de que Benedicto XIV, en su bula del 25 de mayo de 1754, había aprobado la elección de Nuestra Señora de Guadalupe como principal patrona de su reino y había transferido la celebración de su festividad al 12 de diciembre, con oficio propio, "con rito doble de primera clase y octava". La capital celebró este gozoso acontecimiento con un triduo de misas y sermones

realizado en noviembre de ese año. Fue entonces cuando Cayetano de Torres, canónigo de la catedral y catedrático de teología en la Universidad de México, homenajeó a su antiguo mentor jesuita, Juan Francisco López, quien había dirigido las negociaciones en Roma. Relató que cuando el jesuita le había mostrado a Benedicto XIV una copia de la Virgen mexicana pintada por Miguel Cabrera, el más célebre artista de México, el papa se había maravillado ante su belleza. Si el pontífice había quedado tan impresionado, se justificaba que los mexicanos aplicaran entonces a la imagen la frase del salmo 147, "*non fecit taliter omni natione*" ([Dios] no hizo tal con ninguna otra nación), que para entonces estaba inscrita en incontables reproducciones de la Virgen y había sido insertada en la misa y oficio concedidos por la Santa Sede. En una nota, Torres advertía que había sido Francisco de Florencia el primero en aplicar la frase a la Guadalupana, la cual hizo grabar en una medalla que había encargado. Pero Torres también ponía el acento en la buena fortuna de México, ya que:

> Ya hizo la Santa Iglesia con la imagen de Guadalupe lo que no acostumbra hacer con otras innumerables milagrosísimas imágenes de la misma Señora [...] Sin duda, el privilegio de misa y oficio propios concedido a nuestra Imagen de Guadalupe es un favor muy singular y muy difícil de obtener de la Sede Apostólica [...] Rarísimas son las imágenes que lo han obtenido hasta el presente.

Lo que convertía el caso en extraordinario, según exclamaba Torres, era que los mexicanos se encontraban "sin noticias originales, ni papeles auténticos del milagro y aparición". Tal como estaba, el "oráculo del Vaticano" había canonizado a la imagen. Mientras que hasta el momento la identidad de la Guadalupana había sido un mero concepto para la predicación, ahora esa identidad era una "verdad sólida". Sin embargo, Torres dejaba al criterio de su feligresía el decidir si san Juan había contemplado en su visión una "tan prodigiosa como verdadera copia del Original de Guadalupe" o si María había dado a México "una copia la más viva del

Original de San Juan".[61]

En verdad, a los cien años de la publicación del "Libro y Original Profético" de Sánchez, Nuestra Señora de Guadalupe había llegado a rivalizar con las principales imágenes marianas de Europa. La elección de la Virgen como patrona y la subsiguiente aprobación papal fueron celebradas con un estallido de sermones panegíricos en que los predicadores magnificaban a la imagen con audaces metáforas y abstrusos argumentos. Fue un célebre jesuita, Francisco Javier Lazcano, catedrático de teología suarista en la Universidad de México, quien, el 12 de diciembre de 1758, comenzó su *Sermón panegírico* en el Tepeyac alabando a la capital por ser "nuestra corte imperial, Cabeza de la América Septentrional", y sobresalir de entre todas las demás ciudades en virtud de estar en posesión de "la Imagen de María pintada por la misma Señora". En tanto que en Judea María había dado a luz a "la Imagen del Padre Eterno, figura de la substancia del Padre", en México "había dado el retrato vivo de su Jesús encarnado tal y como se reflejaba en el espejo luminoso de su más hermosa faz". Asimismo, afirmó que aunque María se había aparecido en cuerpo y alma en Palestina y se le había mostrado en una visión a san Juan en Patmos, su aparición en la imagen mexicana era "superior, no en la substancia, sí en el modo". Así también, si bien había pronunciado el *Magnificat* durante su visita a santa Isabel en Judea, "se portó María de paso, [como] huéspeda y extranjera", mientras que "quiso ser paisana nuestra, ser natural y como nacida en México [...] ser conquistadora, ser primera pobladora". Tras haber hecho esas aseveraciones, era de esperarse que Lazcano no perdiera la oportunidad de decir que "la pintura del Apocalipsis había sido la copia y nuestra Guadalupe el original". Como sea, aventajó a otros predicadores al invitar a los miembros de la congregación (a la que singularmente identificaba como "la Nación Hispánica de Moctezuma") a admitir

que si no fuera por las verdades de la fe católica, estarían arrodillados adorando a María en su imagen de Guadalupe como "Suprema Deidad". Su panegírico alcanzaba una conclusión imperial cuando, comentando la bula papal de confirmación de la Guadalupana como patrona de Nueva España, exclamaba: "Recibió México de Roma la Fe de Jesucristo. Ya le pagó México a Roma, con el apostolado de los amores más tiernos de María. Dobló la rodilla la Soberana Tiara a la milagrosa mexicana".[62]

Si Lazcano empleaba conceptos neoplatónicos para exaltar la procedencia y carácter celestial de la imagen de María, también recurría a la identificación de Juan Diego con Moisés, propuesta por primera vez por Miguel Sánchez en su *Imagen de la Virgen María*. En su *Guadalupano zodiaco* (1750, reimpresa en 1776), Lazcano transmitía una serie de meditaciones que, distribuidas a lo largo de los meses del año, estaban destinadas a los fieles que acudían al santuario de Tepeyac en busca de la confesión y la comunión. Aquí insistía en el papel del "Venerable Neófito Juan Diego, venido de la más baja plebe de los indios", y lo comparaba con Santiago, el "Patrón de las Españas", a quien todos los españoles le rendían devoción; María —agregaba— se le había aparecido a "un buen cristiano con un nombre como el tuyo, el Venerable Juan Diego". Igualmente, enfatizaba la presencia de María en su santuario al atribuirle palabras que eran una paráfrasis del *Nican mopohua*, según la traducción ofrecida por Luis Becerra Acosta en su *Felicidad de México* (1675): "Elegí este lugar y lo santifiqué eternamente con mi Nombre, por lo que mi corazón tendrá aquí su morada y mis ojos verán a mi gente... mi pueblo me buscará en este templo, yo los escucharé gentilmente, les dispensaré lo que me pidan". Más aún, las meditaciones finalizaban con una poderosa comparación entre Juan Diego y Moisés, en las que Lazcano seguía la tipología bíblica establecida por Sánchez para abordar lo

ocurrido en Tepeyac y México. Asimismo, mientras que las figuras de las Escrituras eran comúnmente invocadas como meras metáforas ingeniosas —como, por ejemplo, cuando un rey era parangonado con David—, Lazcano presentaba, en cambio, un cuadro en el que la aparición de María era una extensión de la revelación cristiana y Juan Diego era descrito como la personificación de Moisés. ¿No se le había aparecido María a Juan Diego para que fungiera de embajador ante el obispo Juan de Zumárraga, con el fin de liberar a su pueblo elegido de la esclavitud?

> ¿Quién no aprecia en esta embajada cómo se repite maravillosamente el harmonioso proceder del Dios de Israel, cuando se apareció ante Moisés en la zarza atravesada por llamas candentes, a fin de liberar a su pueblo de la tiranía del Faraón? Allí habló Dios desde el interior de la zarza ardiente en el monte Horeb; aquí habló María desde el interior del centro solar, sobre un monte cubierto de espinas; allí habló Dios con Moisés para enviarlo como su embajador ante el Faraón; aquí habló María con Juan Diego, y también lo envió como embajador ante el Ilustre Obispo; Moisés se excusó con Dios diciéndole que era una persona indigna y rogándole que enviara a otro en su lugar; y Juan Diego se excusó con Nuestra Señora María, en vista del carácter mezquino de su condición, rogándole del mismo modo que enviara a una persona de cierta reputación: Dios no acepta las excusas de Moisés; María no acepta las excusas de Juan Diego: Moisés le solicita a Dios que le dé señales para que le puedan creer, y Dios Nuestro Señor se las da; Juan Diego le solicita a María que le dé señales para que le puedan creer, y María se las da también: Dios opera milagros jamás oídos en la corte del Faraón por mediación de Moisés; y, por mediación de Juan Diego, en la Corte imperial del Oeste, es revelado el sutil, jamás atestiguado, portento de María. Y si la Iglesia venera en la zarza ardiente de Horeb un precioso símbolo de la fructífera Virgen, Nuestra Señora María, le damos infinitamente gracias a Nuestro Señor por habernos dado en la Imagen Guadalupana de María un milagro grande y bello salido de la luminosa zarza de Horeb.[63]

Aquí, en esta extraordinaria secuencia de figuras, la aparición de María en México era definida como un acontecimiento decisivo en la historia de la Iglesia cristiana. A la vez, Lazcano inadvertidamente hacía patente el grado en que Miguel Sánchez se había basado en el Libro del Éxodo al componer su relato de la aparición.

V

La euforia devocional que había inflamado a la élite clerical criolla durante la década de 1750 quedó súbitamente disipada cuando, en 1767, los jesuitas fueron repentinamente expulsados de los dominios de la monarquía española. De un plumazo, los colegios, misiones e iglesias de la Compañía de Jesús quedaron desiertos, mientras una generación entera de mexicanos inteligentes era condenada a un penoso exilio en los Estados Pontificios. Un testimonio del profundo cambio en el clima intelectual del mundo hispánico, provocado por Carlos III y sus ministros ilustrados, puede encontrarse en un sermón predicado en diciembre de 1777 por José Patricio Fernández de Uribe, en el que, obviando el panegírico, advirtió a los fieles en el Tepeyac que vivían en un llamado "siglo de las luces", lo que quería decir "en un siglo de filósofos orgullosos, por no decir impíos, que afectan discurrir sobre todo, para no creer algo". Empleaban la razón para atacar a la fe y minar la devoción, descartaban los milagros como superstición y despreciaban a la tradición tachándola de ignorancia. Aunque citaba a ateos y deístas confesos como autores de esta impiedad, más adelante mencionaba también a una clase de críticos que se proclamaban católicos, pero adoptaban un enfoque "escéptico crítico" acerca de todas las creencias piadosas tradicionales y sobre los milagros que no estaban apoyados en "una autoridad infalible". Enfrentado a este desafío, Uribe apelaba a la tradición, ya que las más sagradas imágenes de España e Italia, es decir, Pilar, Montserrat, Guadalupe y Loreto, por no mencionar a Guadalupe de México, "tienen su principal apoyo en la tradición [...] inmemorial: de común y general a toda clase de personas: de constante y no interrumpida: y al fin de invariable". Después de todo, ¿en qué se basaba la historia bíblica de Moisés, para no mencionar las doctrinas de la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen, sino en la tradición?[64]

En efecto, el escepticismo crítico de fines del siglo XVIII oca-

sionó una crisis de fe en el mundo hispánico en lo que se refería al papel de las imágenes en la vida de la Iglesia católica. En un ensayo publicado póstumamente en 1781, Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro, el autor del influyente *Teatro crítico universal* (1726-1739), defendía la devoción católica de las imágenes como el justo medio entre los opuestos vicios de la herejía y la idolatría. Dado que, según admitía, las diferencias doctrinales entre el catolicismo y el protestantismo eran a menudo bastante abstrusas, era el culto de las imágenes lo que causaba las mayores discordias. Remontándose a la Antigüedad, observaba que aunque los primeros cristianos habían acusado a los paganos de adorar a ídolos de piedra y madera, de hecho los antiguos habían distinguido entre las representaciones y la realidad celestial de sus dioses, aunque a veces supusieran que el dios se encontraba presente en el ídolo. Si los paganos diferían de los católicos, por tanto, no era por pronunciar oraciones ante las imágenes, sino por rendir culto a falsos dioses. Pasando a ocuparse de las prácticas españolas, Feijóo criticaba expresiones populares como "Válgame la Virgen de Guadalupe" o "Nuestra Señora del Pilar me ayude", puesto que distinguían una imagen de María respecto de otra y parecían dotarla con poderes particulares. Porque, ¿qué eran estas imágenes, sino representaciones de María, la única que podía responder a las oraciones de los fieles? Identificar a una imagen como superior en poder a otras era ciertamente supersticioso y rozaba la idolatría. Para apoyar estas críticas, Feijóo citaba al II Concilio de Nicea y al Concilio de Trento, que seguían a san Basilio Magno al enseñar que toda la honra tributada a la imagen era transferida a su original celestial. Además, aunque Feijóo anotaba que santo Tomás de Aquino se hacía eco de los padres griegos y afirmaba que a las imágenes se les debía la misma veneración que a sus prototipos celestiales, prevenía, sin embargo, a sus lectores en contra de aceptar analogías fi-

losóficas demasiado fácilmente malinterpretadas por un vulgo que necesitaba una cuidadosa instrucción por parte de los párrocos para evitar el peligro de las prácticas supersticiosas.[65]

Aunque la Ilustración hispánica fue un movimiento moderado, e incluso ortodoxo, sus proponentes se indignaban fácilmente ante los excesos de la devoción popular. Cuando en 1795 Melchor Gaspar de Jovellanos visitó la capilla de Santo Cristo de Burgos, un célebre crucifijo milagroso alojado en el convento agustino de aquella ciudad, se refirió con desdén a las cincuenta lámparas que adornaban el santuario y después se quejó del espectáculo de "una efigie de malísima y hórrida forma [y] dentro y fuera de la capilla y por todo el claustro, carros de muletas, de piernas y brazos, y tetas de cera, y aun de plata, votos, testimonios de estupidísima superstición". Añadió que el fraile que atendía la capilla vendía cruces de plata, medallones y estampas, todo con gran ganancia. Como puede observarse, Jovellanos exhibía un desprecio neoclásico por el estilo abiertamente realista de la imagen, era contrario a la creencia popular en el poder del crucifijo para practicar curaciones milagrosas y condenaba a los frailes por aprovecharse de un pueblo ignorante. En realidad, el político español se enfrentaba aquí a una figura temible y conmovedora de Cristo que había sido venerada desde la baja Edad Media y que había inspirado reproducciones que todavía atraen devoción por toda Hispanoamérica. Sin embargo, todo lo que sintió fue disgusto.[66] De esta forma, la escena nos provee de un notable testimonio acerca de la fisura que para entonces había venido a separar las prácticas de la religión popular y los gustos estéticos y espirituales de los católicos educados.

Si Feijóo buscaba combatir errores y prejuicios vulgares, Gregorio Mayans y Siscar, el gran crítico valenciano, dedicó muchas de sus energías a demoler los falsos cronicones de

autores como fray Román de la Higuera, que habían ahogado la historia antigua de España en una niebla de fábula y error. Fue su discípulo, Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo mayor de Indias, quien en 1794 presentó un estudio a la Real Academia de la Historia en Madrid en el que, basándose en su investigación archivística del México del siglo XVI, sostenía el juicio de que la aparición de la Virgen María a Juan Diego era una fábula que había sido inventada por Miguel Sánchez, si bien posiblemente inspirada por las visiones etílicas de algún indio.[67] Cuando esta "Memoria" llegó a circular por México, pronto suscitó varias respuestas mesuradas. Para entonces, la defensa podía basarse en la *Disertación histórico-crítica* de Fernández de Uribe (1801) en que este canónigo, siguiendo la ruta trazada por Becerra Tanco y Sigüenza y Góngora, afirmaba que la tradición sobre la Virgen de Guadalupe de México estaba basada en el relato manuscrito en náhuatl de Antonio Valeriano, el discípulo nativo de los primeros franciscanos. Y reanudaba la historia de esta relación manuscrita en un contundente párrafo:

> Vióla el licenciado Luis Laso, que la copió y dio a la prensa como afirma Luis Becerra; vióla el mismo Luis Becerra [...] don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, en cuyo poder paraba esta relación y de quien la tuvo Becerra para leerlo; vióla el eruditísimo de don Carlos de Sigüenza y Góngora, no sólo la vio, sino aun fue dueño de ella entre los demás papeles curiosos de don Fernando de Alva; vio el reverendo Padre de Florencia, si no la historia original mexicana, una traducción parafrástica de ella compuesta por don Fernando de Alva.

Como puede observarse, ya no se invocaba a Miguel Sánchez, que, en realidad, quedaba relegado al ser calificado de poco más que "el Orador de la Aparición". En vez de ello, la defensa se centraba en la versión "mexicana" o náhuatl, publicada en 1649 pero que se adscribía ahora a Antonio Valeriano, quien había actuado como gobernador de San Juan Tenochtitlán desde 1570 hasta su muerte en 1605.[68]

El debate sobre la "historicidad" de Juan Diego y las apariciones de la Virgen continuó a lo largo de los siglos XIX y XX, y

el efecto de esta controversia fue enviar al olvido la teología neoplatónica y las comparaciones sacramentales que habían tenido un papel tan importante en la magnificación del culto de la Virgen de Guadalupe en la época barroca. Nadie leía ahora en México a los padres griegos y nadie sabía nada del beato Amadeo y su *Apocalipsis Nova*. Con todo, aunque Miguel Sánchez fue criticado por omitir sus fuentes históricas y terminó por ser escarnecido por sus barroquismos, su influencia puede observarse en la constante aplicación de la tipología bíblica a la imagen y santuario de Guadalupe. En 1895, cuando los obispos mexicanos se reunieron en el Tepeyac para coronar a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, el obispo de Colima declaró que había venido al Sinaí mexicano para contemplar "la zarza que arde sin consumirse y a leer las leyes y destinos de mi patria, no en tablas de piedra, sino en el sublime monumento del sobrenaturalismo guadalupano". Así también, el portavoz del obispo de Tulancingo aseveró que había acudido a contemplar la imagen que san Juan había visto en Patmos, alojada en un santuario que semejaba el templo de Salomón sobre el monte Sion. En cuanto a la "celestial pintura" de la Virgen, ¿no era, acaso, "el Arca de la Alianza", ya que "es y será siempre para los mexicanos lo que para Moisés la zarza de Horeb, que, ardiendo sin consumirse, era el propiciatorio donde Dios se comunicaba con su siervo"? Igual que Moisés había dirigido a los hijos de Israel fuera de Egipto, así en 1531 María había dirigido a sus hijos de México fuera de la tierra de la idolatría. El neoplatonismo y la teología sacramental podían haber desaparecido de la memoria, pero la tipología bíblica continuaba siendo tan vigorosa como durante la época virreinal.[69]

Si el culto de la Virgen mexicana estaba destinado a sobrevivir a los asaltos del escepticismo filosófico e histórico, era en parte porque se había identificado con el nacimiento de

México como nación independiente. Cuando, en 1810, Miguel Hidalgo, el cura de Dolores, convocó a las masas del centro de México a la rebelión contra el dominio español, les dio a sus seguidores una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe como bandera e inscribió en ella los lemas: "¡Viva la Religión! ¡Viva nuestra Madre Santísima de Guadalupe! ¡Viva Fernando VII! ¡Viva la América y muera el mal gobierno!" Pero los indios y mestizos que se unieron a su movimiento pronto simplificaron estos gritos de guerra con la fórmula de "¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!" Mientras que en 1746 la Virgen había sido aclamada como patrona del reino de Nueva España, ahora se la saludaba como madre y símbolo de la nación mexicana insurgente.[70]

Y aunque durante el trágico decenio de 1850 la Iglesia y el Estado se separaron en México, y el clero perdió sus privilegios y propiedades, el santuario del Tepeyac quedó intacto y continuó atrayendo peregrinos y devotos. De hecho fue un novelista y periodista liberal, Ignacio Manuel Altamirano, quien, en un ensayo escrito en 1883, confesó que todos los mexicanos, sin importar su partido o su raza, veneraban a la Virgen del Tepeyac, e incluso dijo que sólo en su santuario se consideraban todos iguales y dejaban al margen sus diferencias:

> [...] En último extremo, en los casos desesperados, el culto a la Virgen mexicana es el único vínculo que los une [...] El día en que no se adore a la Virgen del Tepeyac en esta tierra, es seguro que habrá desaparecido, no sólo la nacionalidad mexicana, sino hasta el recuerdo de los moradores del México actual.[71]

Aunque Altamirano escribió en una época en que México parecía haber alcanzado la estabilidad política, cuando el país sufrió de nuevo la guerra civil, durante la Revolución mexicana, la bandera de la Guadalupana fue desplegada una vez más, sirviendo como símbolo tanto a los seguidores de Emiliano Zapata como a los cristeros. Y en la actualidad, el

santuario del Tepeyac continúa siendo visitado por millones de peregrinos atraídos por la Virgen, cuya presencia sigue suscitando la devoción entre incontables mexicanos.

V. MIGUEL GODÍNEZ, S. J., MISIONERO Y MÍSTICO*

I

En 1681 vio la luz en Puebla de los Ángeles un pequeño volumen titulado *Práctica de la Theología Mystica*, que luego se publicó en dos ediciones distintas, en Sevilla, en 1682. Las tres ediciones fueron costeadas por el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, representado por su secretario de Cámara y Gobierno, Juan de Salazar y Bolea. Se identificaba al autor del tratado como Miguel Godínez, jesuita y "Cathedrático de Theología" en el Colegio de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México. En su aprobación, el arcediano del Cabildo de Puebla asentaba que Godínez fue "un varón grande, que vivió y murió con tantos créditos de santidad, prudencia, austeridad, letras y magisterio espiritual que la inscripción de su nombre es la más relevante calificación de la obra", la cual daba sobradas pruebas de su gran sapiencia y experiencia. Era "utilísimo este tratado" para quien buscase aventajar y profundizar en su vida espiritual. En la aprobación, fray Juan Ronquillo, un franciscano andaluz que recibió el encargo del Arzobispado de Sevilla, alababa la obra porque "la claridad con que trató materias tan soberanas y ocultas es notable: el fundarlas y darlas luz con razones naturales, a las que son tan sobre la naturaleza, es muy digno de ponderación". Asimismo elogiaba la forma en que el autor daba consejos prácticos y saludables para todos cuantos buscaran emprender "el viaje de la espiritual navegación", sobre todo dado que "juzgo que habiendo sido el autor… tan perfecto, tan contemplativo, tan espiritual y místico, hará prodigiosos efectos la doctrina suya en las personas que le leyeren… y especialmente en los maestros de espíritu".[1]

En la "Advertencia" anónima se hacía hincapié en que

todos quienes emprendieran el azaroso viaje de la contemplación mística requerían de un piloto, un padre confesor como Godínez, "adornado de bondad, prudencia, ciencia y experiencia, que goce, gobierne, aclare y discierna en puntos tan sublimes y secretos". Y Godínez, a más de haber sido misionero en Sinaloa y profesor de teología en México, había tenido "discípulos con grandes créditos humanos de santidad, como lo fue el Ilustrísimo Señor Don Alonso de la Cueva *[sic]* y Dávalos, Arzobispo de México; las Venerables Madres María de Jesús y Agustina de Santa Teresa, Monjas del Instituto de la Concepción, y la Venerable Madre Isabel de la Encarnación, Carmelita Descalza", así como muchos otros que se habían beneficiado de su guía y enseñanza.[2]

Aunque la *Práctica de la Theología Mystica* parte de experiencias y conocimientos personales, Godínez rara vez se refiere a su propia vida. Sin embargo, en el capítulo dedicado al "desamparo" que inevitablemente castiga "al alma retirada en la soledad", afirma que los "varones apostólicos", cuya vocación es "la vida mixta", rara vez padecen tal aflicción, ya que "se ocupan en escribir libros, leer cáthedras, disputar contra herejes, platicar en las plazas y visitar hospitales a todas horas del día…" Por lo tanto, no se pueden mortificar con ayunos rigurosos, ni desvelarse rezando, ni vestir sayal, ya que como a menudo sufren persecuciones, fatigas y peligros, requieren de gran fortaleza para ejercer su ministerio. Y, pese a todo, clama Godínez, luego de un corto desamparo Dios les concede la contemplación "como íntimo cordial concentrado y aun como premio antecedente a estos valiosos capitanes de la vida mixta".[3] Él mismo había pasado cerca de ocho años trabajando en las misiones jesuitas de Sinaloa, donde fue testigo de "los inmensos trabajos de cuerpo y alma que padecían los primeros varones apostólicos que vi entrar a los gentiles" y había participado en ellos. Además de soportar el intenso calor de la región, a menudo tenían que

dormir en el suelo, escasos de comida y vestido, sin libros y con la vida a merced de los hechiceros nativos. Tal era el peligro que "a dos religiosos compañeros míos flecharon e hirieron: yo escapé dos veces por los montes, aunque mataron á un mozo mío". Pese a tan arduas condiciones, la misión resultó un gran éxito, con bautismos que aumentaron de cinco a diez mil almas por año, con lo cual en 1624 se había bautizado a unas ochenta y dos mil. Y añadía: "Sólo el santo mártir, el Padre [Fernando] Santarén, aprendió once lenguas y edificó cincuenta iglesias". Además, algunos "soldados veteranos" llegaron a gozar de "altísimos grados de contemplación infusa", y conoció a uno de esos misioneros "que estuvo tres días y tres noches en una altísima contemplación".[4] De su propia vida de oración no hace ninguna mención explícita.

¿Pero quién era Miguel Godínez, y cuál era el verdadero carácter de su espiritualidad? La primera noticia biográfica que tenemos apareció en el *Menologio de los varones más señalados en perfección religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, escrito por Francisco de Florencia hacia finales del siglo XVII y publicado en versión aumentada en 1747 por Juan Antonio de Oviedo, quien dos veces fue provincial de los jesuitas de México. Ahí se menciona que Godínez había pasado algunos años en las misiones del norte y luego fue rector de los colegios jesuitas de México, Puebla y Guatemala, "dando siempre maravillosos ejemplos de observancia religiosa, junto con una candidez columbina, y tal inocencia de costumbres, que parecía no haber pecado en Adán". Se alude a la *Práctica* como "su celebérrimo libro" y se le elogia como buen poeta latinista. Pero el detalle más asombroso en esta breve relación es que en realidad se llamaba "Wadingo" y había nacido en "Vaterford", en Irlanda.[5]

Correspondería al historiador jesuita estadounidense Ernest Burrus rastrear los orígenes de este celebrado confesor.

Había nacido en 1586 en Waterford, población de la que era alcalde su padre, Thomas Wadding. Era una familia bien relacionada, pues su madre, Mary Walsh, era tía de Thomas Walsh, quien sería arzobispo de Cashel. Peter, su hermano mayor, ingresó en la Compañía de Jesús en Bélgica y un medio hermano, Luke Wadding, también fue jesuita. El conocido historiador franciscano también llamado Luke Wadding era su primo. Aunque es correcto decir que Michael Wadding era irlandés, en la época en que vivió a su familia se le consideraba "inglesa vieja", lo que significa que eran descendientes de colonos ingleses en la Irlanda medieval y, por ello, todavía se les distinguía de los clanes y el campesinado celtas. Pero también se diferenciaban de los "ingleses nuevos" porque habían mantenido su fidelidad a la Iglesia católica, mientras que los funcionarios, soldados y colonos llegados de Inglaterra a finales del siglo XVI y en el siglo XVII eran todos protestantes. Fue en parte debido a la discriminación de éstos contra los católicos que en 1605, tras educarse en la escuela de la latinidad de Waterford, Michael Wadding pasó al Colegio Irlandés de Lisboa y luego al Colegio Irlandés en Salamanca, entonces conocido como "Real Colegio de San Patricio de Nobles Irlandeses". Después de graduarse en 1609, ingresó en la Compañía de Jesús y de inmediato se ofreció a ir a las misiones de ultramar. El 29 de junio de 1609 "Miguel Vadin de Guaterford en Irlanda" se embarcó rumbo a Veracruz en compañía de otros jesuitas. Después del noviciado en Tepotzotlán hizo sus primeros votos en 1611 y pasó ocho años en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo estudiando filosofía y teología y enseñando los clásicos. Aunque se ofreció para ir a Japón, fue enviado a Sinaloa, donde estuvo ocho años, de 1618 a 1626. A su regreso al centro de la Nueva España, el 12 de abril de 1626, después de hacer los Ejercicios de San Ignacio, hizo el cuarto voto y comenzó a dar clases en el Colegio de San Ildefonso de México,

del que sería rector en 1632. Al siguiente año pasó a Puebla como el rector del Colegio de San Jerónimo, luego estuvo un tiempo en Guatemala, también como rector, y por fin volvió a la Ciudad de México, donde murió el 12 de diciembre de 1644, a los 53 años.[6]

II

Poco se sabe hasta hoy de la vida de Miguel Godínez después de su regreso de Sinaloa, salvo que fue un célebre director espiritual y confesor. Sin embargo existe una fuente impresa, poco conocida pero singular y hasta ahora soslayada, que ofrece un peculiar vislumbre de su pensamiento y sus amistades. En 1757 apareció en México un modesto opúsculo titulado *Resguardo contra el olvido*, un esbozo de la vida y obra de Alonso de Cuevas y Dávalos (1590-1665), noble criollo que acabó sus días como arzobispo de México, el único nativo de América que alcanzó tal dignidad en la época virreinal. El autor de la obra es Antonio de Robles, sacerdote criollo cuya póstuma fama se debe a la publicación en el siglo XIX de su *Diario de sucesos notables* (1665-1703). De las aprobaciones preliminares se desprende que el *Resguardo* se acabó de escribir en 1703, y que su autor murió en 1710. Su tardía aparición se debió a miembros del linaje de los Cuevas, el más notable de los cuales fue un importante regidor del Ayuntamiento de México, José Francisco de Cuevas Aguirre Espinosa.[7] El propósito de la publicación queda expresado con claridad en el *nihil obstat* de la obra, firmado por Francisco Javier Lazcano, eminente jesuita de la época, quien exhortaba a las autoridades eclesiásticas a preparar la "causa de beatificación" del arzobispo. Para justificar tal opinión, citaba el influyente testimonio del "venerable Padre Godínez de nuestra Compañía",

> cuyo eminente magisterio espiritual y crisis en la teología mística es tanta notoriedad que la pequeña Práctica que escribió el Padre Godínez de la Mística Teología, ha sido tan dignamente celebrada de la ascética, que el Padre Manuel Ignacio de Larreguea, teólogo español, a repetidas instancias

del Eminentísimo Señor Cardenal Don Luis de Belluga, dio a luz sobre el texto del Padre Godínez cuatro grandes volúmenes en Roma en el año de 1740.[8]

Así pues, Godínez figura aquí como una eminencia espiritual cuyo valioso juicio avalaba la reputación de ese personaje del siglo XVII.

No es éste el lugar para detenernos en la extraordinaria carrera de Alonso de Cuevas, quien poco después de ser ordenado sacerdote ocupó una cátedra en la Universidad de México, de la que fue rector hasta que, en 1634, se le nombró canónigo de la catedral de Puebla, donde se desempeñaría también como tesorero y arcediano. En 1649 fue deán de la catedral de México y después obispo de Oaxaca, de 1657 a 1664, tras lo cual volvió a la capital como arzobispo (del 15 de noviembre de 1664 al 2 de septiembre de 1665).[9] Cuando lo conoció en la década de 1620, el padre Godínez era confesor de las carmelitas descalzas, cuya guía espiritual era la Madre Inés de la Cruz. Es en el *Resguardo contra el olvido* donde hallamos una carta escrita por Godínez a Cuevas que da fe tanto de su estrecha amistad como de la espiritualidad que compartían.

Fue la madre Inés de la Cruz quien le pidió al padre Godínez una relación de la vida espiritual de Cuevas y Dávalos, el cual, como luego escribiría Robles, se entregaba a distintas formas de ascetismo. Así, llevaba brazos y piernas rodeados de punzantes cilicios y hacía frecuentes ayunos, se abstenía de beber vino y cosas por el estilo. Quizás el más extraordinario de todos estos castigos autoinfligidos era el de "no cortarse las uñas de los pies en muchos años, y por eso estar doblados los dedos, siendo navajas que le dividen la carne, que fue un martyrio continuado…"[10] Con el permiso del futuro arzobispo, Godínez redactó una extensa descripción de la vida espiritual de Cuevas y Dávalos mientras aún fungía como capellán de las carmelitas descalzas de México. Para empezar, afirmaba que Cuevas tendría apenas entre seis y

diez años cuando comenzó a practicar la oración mental y "ayunos bien rigurosos", y tuvo una visión de Cristo como "un mancebo hermoso vestido de blanco", lo que le provocó "una muy levantada contemplación". A lo largo de todo un año, cuando Cuevas tenía diez, veía diariamente a Cristo en sus oraciones. A raíz de ello un confesor le aconsejó que se concentrara en la Pasión de Cristo, pero pronto "cogióle Dios como en brazos, otra vez dándole un don altísimo de suavísima contemplación", aunado a "un don continuo de lágrimas", que fue una fase que duró varios años, suponemos que hasta bien entrada la adolescencia.[11]

Pero tantos goces, según afirma Godínez, iban acompañados de terrible "mortificación", lo que significa que se azotaba a diario, tres veces al día, hasta hacerse sangrar. Al mismo tiempo, además de los cilicios de sus extremidades, vestía "una camisa de cerdas ásperas que le cogía todo el cuerpo hasta las rodillas". Vivía a pan y agua e incluso, según Godínez, no bebió agua, chocolate ni vino durante tres años. Como era de esperar, tan severo régimen lo llevó a un padecimiento mental extremo, ya que Dios le quitó todo gusto o consuelo en su oración y permitió que el diablo lo persiguiera bajo la forma de distintos animales, de manera que experimentara "varios géneros de tentaciones contra la fé, contra la esperanza, contra la pureza". Su melancolía empeoró cuando gente inspirada por el demonio lo acusó falsamente de ofensas contra "su castidad, virginidad y pureza". En ese punto "el entendimiento estaba ciego, la voluntad dura, la imaginación inquieta, el cuerpo con excesivos dolores, el alma afligida, el Demonio muy bravo y con comisión de Dios más amplia para atormentar a este fortísimo martyr" que, sin embargo, aceptaba todos sus sufrimientos como "voluntad divina".[12]

Pero aunque "esta guerra" duró muchos años, según escribe Miguel Godínez, Cuevas alcanzó "una muy subida con-

templación infusa, en tanto grado que el alma no comunicaba al cuerpo", lo que quería decir que "el cuerpo hablaba, veía, comía y trataba con los hombres, pero con estas acciones no impedía al alma, que trataba con otra contemplación altísima con su Dios…" Además, era "muy enemigo de revelaciones y arrobamientos", aun cuando, contra su voluntad, recibía de Dios muchos de esos favores. Lo que el jesuita halla más asombroso de él es su "profundísima humildad", pues "con ser hombre noble, docto y santo y tan regalado de Dios con favores tan extraordinarios", vive como cualquier otro, sin privilegios ni regalos notables de Dios. Así, tal discreción desemboca en "que en lo exterior de su vida sea tan apacible, tan cortés, tan afable, tan llano y tan seguidor de la vida común en todo que encubría tantas partes que tiene su alma". Y añade: "Ésta es una de las cosas que más admiración me causa, que sea docto en las escuelas y cátedras, predicador en el púlpito, comedido en la calle, afable con el amigo, caballero con sus parientes, espiritual con los santos, que encubra con humildad tantas grandezas y buenas partes, y que se tenga por el hombre de menos prendas que hay en el mundo".

Pero de noche, de nueve a doce, Cuevas se dedicaba a la oración, y se levantaba a las cinco de la madrugada para rezar de nuevo. Vivía en "una pobre celda, con sus libros, oratorio y cama", y ya para entonces comía lo que le dieran, fuera bueno o malo. Pero Godínez concluye con una curiosa nota contradictoria cuando, tras argüir que lo que ha escrito es "poco en comparación de lo que callo", añade: "[Y]a está muy desengañado acerca de los ayunos, penitencias y asperezas corporales, y así se va a la mano en este género, antes se ríe ahora de aquellos fervores pasados…"[13]

En la *Práctica de la Theología Mystica* Godínez incluye una descripción de varias personas "espirituales", mujeres y hombres, buenos y malos, a quienes tuvo que tratar a lo

largo de los años. Antonio de Robles se fija en una de esas figuras anónimas y la identifica como Alonso de Cuevas y Dávalos. Dice:

> Más de veinte y cinco años traté con otro espíritu que tuvo don de contemplación infusa, don actual de milagros, luz profética, don de suma penitencia y mortificación, con grandes raptos, favores e ilustraciones divinos, y con tener un oficio público lustroso y andar vestido de seda y terciopelo por pedirlo así la obligación de un oficio preminente, ese hombre tratando con doctos e indoctos, amigos y enemigos, con sus domésticos y parientes, ninguno jamás supo que fuese más que buen cristiano, y sólo su padre espiritual sabía del alma. ¡Oh rara humildad! Más rara prudencia y rarísima disimulación que por más de treinta y seis años pudo encubrir tan grandes gracias sin que nadie las supiese más que sólo Dios y el padre espiritual.[14]

Si realmente se trata de una descripción de Cuevas y Dávalos, entonces podemos deducir que Godínez debe haberlo conocido en la época en que estudiaba o enseñaba en México, antes de sus años de misionero en Sinaloa y cuando ambos eran estudiantes jóvenes.

En su carta de 1630 a Cuevas y Dávalos incluida en el *Resguardo*, que empieza describiendo el nivel de contemplación alcanzado por Francisca de la Natividad, carmelita descalza del convento de Puebla, el padre Godínez de pronto se desvía y se pone a escribir sobre su propia mente, su propio espíritu y su relación con Dios. Es el testimonio personal que más nos aproxima a su "espiritualidad":

> Señor Doctor, por no escandalizarle no digo a Vuestra Merced lo que hay en este punto, porque es muy mucho lo que aquí el Señor me muestra en la oración, y a no darme su gracia eficaz desmayaría mi espíritu y desesperaría de ser bueno en mi vida, pero me contento con ser pobre toda mi vida, sin apetecer ya ir al Cielo, ni cuidar de este fin, ni reparar en méritos, ni en permisos, sino en dar gusto a mi Dios por el medio y modo que Él quiere. Con esto ni quiero santidad, ni no santidad, virtudes, ni no virtudes, sino a aquellos medios que Dios ordenare para que le dé gusto, esto es el celo y la gloria a que aspiro; esto es el fin y ansia que mi corazón tiene: ni más que esto apetezco. Alcance yo este fin, y más que el Señor por toda la eternidad me eche al Infierno: más que nunca le vea, déle gusto poco o mucho, como Él lo ordenare, que yo no tengo más Cielo, ni más pretensiones de santidad, y que solicita mi corazón este afecto en la oración, que quietud y paz causa: como el alma se halla toda unida a Dios, y aunque vea su infinita pobreza y falta de todas las virtudes, y falta de perfección y

santidad, cuán quieta y pacífica se queda, ni regulando todo esto con el decreto divino, que tiene Su Majestad acerca de sus criaturas, y de sus aumentos y mejoras en toda la santidad y perfección: es tanto lo que quieta y sosiega mi corazón este afecto, que no tengo envidia ni deseo que me inquieten, aunque sepa que otros tengan muy grandes y sobrenaturales dones. Más es: si Dios me diese de por junto toda la santidad de todos los santos, y de la Virgen, y de la humanidad de Cristo, fuera de la voluntad divina, para que yo tomase toda esa santidad para con ella servirle: más quiero la pobreza y falta de todas las virtudes, que tengo por venir colada y registrada por la voluntad de Dios, que toda aquella santidad, si no viniera por esta vía. Así, no tengo por fin ser santo, ni perfecto, sino dar gusto a mi Dios y agradarle, y después más que me condene. Antes si fuere posible le venderé mi eterna condenación por un grado de su gusto y honor.

Señor Doctor, no sé cómo se deslizó la pluma, y me metí en estas materias, pero como Vuestra Merced es mi hermano y amigo dilectísimo del alma, parece que el alma reconoce a quien escribe, y así se desabrochaba y desahogaba; y qué suaves ratos he tenido los días pasados con mi Dios en la oración, y cuán me acordaba de Vuestra Merced y de sus cosas. Oh Señor, y cuánto le ama Dios y cuán grande instrumento de su gloria le quiere hacer. Esto es verdad, y Dios algún día se la descubrirá a Vuestra Merced. Guarde Dios a Vuestra Merced como yo lo deseo, es de Puebla y marzo 18 de 1630, de Vuestra Merced hermano y amigo fiel, Miguel Godínez.[15]

Aunque, como veremos, el concepto de "desamparo" era el que Godínez usaba para referirse a la angustia que confrontaban todos los religiosos que buscaban el don de la contemplación, en este pasaje lo que realmente describe y define es un estado de abnegación o desasimiento de sí tan absoluto que ya ni siquiera busca su propia salvación.

Al tiempo que aumentaban sus responsabilidades y su fama, del uno como rector y catedrático y el otro como canónigo y tesorero, ambos varones seguían teniendo oportunidad de encontrarse y gozar de su amistad. Una carta de 1642 de Godínez a Cuevas rememora uno de esos encuentros: "Oh, qué lindos ratos tuvimos aquí en México los dos, cuando tan despacio y con tanto gusto tratamos de nuestro buen Dios y de las cosas interiores nuestras. Yo no me atrevo a comunicar con otro las materias espirituales que con Vuestra Merced comunicaba, oh Señor, y qué pocos amigos se hallan puramente en Dios y llenos de Dios".[16]

Aquí la lástima es que, hasta donde sabemos, no se conservan las cartas de Cuevas y Dávalos, así que no disponemos de un retrato escrito de Godínez que se equipare al que él escribió de su amigo.

III

Como se ha dicho, Godínez fue celebrado como director espiritual de las monjas más conspicuas de Puebla, Isabel de la Encarnación (1594-1633) y María de Jesús (1579-1637), las dos criollas, carmelita la una y concepcionista la otra. Pero mientras que de Isabel escribió una sucinta biografía, no publicada, de María de Jesús lo único que tenemos son dos breves documentos. Sin duda sus cartas más notables fueron las dirigidas a Francisca de la Natividad, una religiosa nacida en Extremadura que fue tornera y priora de las carmelitas poblanas. No queda nada claro cuánto tiempo y con qué frecuencia el confesor hablaba con esas monjas. El asunto se complica tanto más con el reciente hallazgo del manuscrito de Godínez sobre la vida de Isabel de la Encarnación, que revela que buena parte de la *Vida de la Venerable Madre Isabel*, de Pedro Salmerón, se tomó de ese documento, aunque con ciertas diferencias.[17]

Fue en 1613 cuando Isabel Bonilla, hija de terratenientes españoles, entró al convento de las carmelitas descalzas de Santa Teresa de Jesús, fundado en 1604 por un pequeño grupo de viudas y solteras españolas cuya vocación se inspiró en la lectura de la *Vida* de santa Teresa. La construcción del edificio no comenzaría sino en 1611, en el solar que ya ocupaba la congregación, así que Isabel halló una comunidad religiosa todavía en su infancia. Pero poco después de hacer sus votos comenzó a sufrir ataques demoniacos que hicieron de su vida "una continua cruz en cuerpo y alma". Y tan severo era su padecer que pronto le fue imposible cumplir sus obligaciones en el coro o siquiera participar en la vida comunitaria de las monjas, y fue recluida en una celda

aislada. Aunque Francisca de la Natividad trataba de ayudarle, barriendo el suelo con denuedo para expulsar a los espíritus malignos, Isabel se quejaba de que tenía frecuentes visiones en que la acosaban "negros desnudos caballeros", por no mencionar distintos diablos en forma de bestias salvajes. Además, confesó que tal acoso "levantó en su cuerpo y alma espantosas llamas de una infernal concupiscencia, con representaciones tan feas y abominables que le causaban sumo horror, espanto, temor, miedo y aflicción".

Admitía incluso que "sentía en sí dos apetitos diferentes y dos voluntades… como si fueran dos personas diferentes". A manera de remedio, varias veces la priora les pidió a distintos sacerdotes que la sometieran a los ritos de exorcismo, pero sin que mejorara su condición. Por su parte, Godínez no dudaba del origen diabólico de los padecimientos físicos y mentales de Isabel, y llegó incluso a calificar a los demonios que la perseguían como "ministros de Dios en ejecutar algunos mandatos suyos". Dios incluso permitía al enemigo que la asediara "apagando toda luz natural y sobrenatural que había en su alma con esta oscuridad", con la consecuencia de que experimentaba "la oscuridad del entendimiento terrible, la sequedad de la voluntad mucha", por no mencionar "un tedio mortal contra todas las cosas de la religión". Así, no resulta sorprendente que el jesuita describa a Isabel como una "Job cristera".[18]

Tras oírla en confesión, Godínez declara: "Yo he visto muchas almas secas, tristes, buenas y afligidas, pero alma crucificada a esta santa jamás he visto una semejante… la oración le fuese cruz pesada y martirio prolongado". Y sin embargo, mientras más conversaba con ella, más se convencía de que "el alma de Isabel era de las más puras y santas que había encontrado en esta vida". Y oyéndola se convencía de que Dios le habría concedido "una unión sobrenatural infusa en principio", y concluía que

algunas veces en la oración fue regaladísima, teniendo una contemplación infusa con consentimientos sobrenaturales y proféticos, con el amor subidísimo y lleno de divinos consuelos y dulzuras… fuera de esta oración regalada, tenía otra contemplación oscura que era un consentimiento secreto, fuerte, firme, sutil y muy delicado de Dios, estando juntamente la voluntad con grandes ansias de amar a su Dios…

En pocas palabras, a aquella mujer que había sido sometida a exorcismos para liberarla de los demonios Godínez la define como una santa virtual.[19]

Tal fue el impacto inmediato del jesuita sobre Isabel que poco después de conocerlo ella tuvo una visión en la que, afirma, "vi una senda angosta, oscura y larga, llena de muy espesas tinieblas hacia cuyo remate divisé de lejos una luz a donde me dijeron que estaba Dios". Pero en esta visión se hallaba a su lado "mi padre espiritual… dándome la mano y guiándome por medio de aquel camino oscuro". En una carta que Isabel le escribe en julio de 1631, explica: "Tengo avenidas de tentaciones contra la fé, es también la oscuridad de entendimiento, que me acontece decir, Señor, que pierdo el juicio. De todo punto se me oscurece la fé, sin poder saber ni entender que hay Dios. Pero hay otro género de oscuridad diferente, que ni quiere el alma salir, aunque sea muy penosa. Represéntasele al alma Dios muy ayrado".[20]

Pero por esta época tuvo otra visión de santa Teresa, y cuando Dios le permitió ver al padre Godínez rezando en su celda, percibió "por entero de su alma, de su oración, de su espíritu y de lo que interiormente padecía".

Dos años después, o poco más, de su encuentro con Godínez, murió Isabel de la Encarnación y pronto fue venerada por su santidad. En su *Práctica de la Theología Mystica* el jesuita describe a varias de las personas ("almas") que ha conocido a lo largo de su ministerio y, sin dar su nombre, retrata a esa atormentada hija de santa Teresa:

Otra persona traté algunos años, cuyo espíritu fue padecer sumos dolores, enfermedades, persecuciones, testimonios, desprecios y oprobios. Muchos varones espirituales le tuvieron por iluso espíritu

y embustero. Otros le tuvieron por espíritu endemoniado, y como a tal le hicieron ocho veces los exorcismos, y aun en la oración le trataba Dios con mucha sequedad: los demonios le aporreaban, los hombres le menospreciaban, los prelados le perseguían, y los padres espirituales le daban por mal espíritu. A este espíritu traté y ayudé muchos años; porque hallaba mucho silencio, paciencia, humildad, pureza de costumbre e intención. Murió, e hizo Dios por su intercesión muchos milagros: de algunos raros fue testigo de vista; calló y se escondió en vida; habló y se descubrió en muerte.[21]

Todo esto lo escribe Godínez con una suprema seguridad en sí mismo: discerniendo espíritus, adivinando sus dones y defectos y juzgando a sacerdotes y monjas con perspicacia, firmeza y simpatía.

En su correspondencia con y acerca de Francisca de la Natividad, la priora y tornera extremeña del Convento de Santa Teresa, el jesuita se expresa con calidez y admiración. En su carta a Cuevas y Dávalos se refiere a Francisca en estos términos: "su oración muchas veces es una contemplación mística y simbólica… su corazón se abrasa en un fuego de amor con llama, y una pena suave y secreta, y la pena es fomento de la llama, y la llama nutrimiento del amor, y Dios, en medio de la pena, llama, fuego y amor". En los últimos diez años Francisca no había podido hallar ningún confesor para guiarla. Pero, una vez que habló con el padre Godínez, se puso tan contenta que "toda su alma me comunica con mucha llaneza y experimenta en sí con esto grande desahogo, notable consuelo y augmento de su contemplación". En un muy excepcional tono de duda de sí mismo, le confiesa a Cuevas y Dávalos que la monja tenía de él un juicio errado:

> Dice que el salir ella del confesionario es tocarle a modo de decir: a fuego del amor y unión con Dios. Dice más, que llora muchas lágrimas por haberme conocido tan tarde, pero es cierto, que si ella me conociese se escupiera, y haría harta burla y escarnio de mí y de mis cosas. Pero ella es de la casta del Señor Don Alonso, y no hay quien la desengañe ni saque de lo que ella ha formado en su entendimiento.[22]

Lo que aquí queda claro es que Godínez era un notable director espiritual.

Fue por las Pascuas de Navidad de 1630 cuando, viviendo

en Puebla, Godínez le escribió una carta a Francisca de la Natividad en la que le expresaba su sorpresa de que hubiese adivinado algo que él había experimentado hacía poco: "Zahorí de mi interior, cómo pudo ver cosas tan secretas que sólo Dios y yo las sabíamos, y hallo por mi cuenta que Vuestra Reverencia también las vido, verdad es lo del Niño, del regalo, de los brazos; pero no entendí que Vuestra Reverencia tenía anteojos de tan larga vista hasta que después entendí lo había visto casi todo…"

Parece ser que Godínez había tenido una visión de la Virgen con el Niño Jesús en los brazos, e Isabel de la Encarnación lo había adivinado o sabido, y se lo había dicho a Francisca. Pero entonces Godínez le describe a Francisca la forma en que ella había poco antes vivido el gozo de la oración:

> [E]s fuerza que produjese mil diversidades de efectos de amor de silencio, que habla de agradecimiento, de unión, de afecto, de humildad, de cariño, de ternura, y habla su alma sin voces, tenía amorosos coloquios sin ruido de palabras, lloraba, y cada lágrima era un afecto, un razonamiento, un proceso, un coloquio largo, la imaginación se estaba queda, y el entendimiento veía cosas secretas, la voluntad amaba sin medida y sin cansancio, trabaja más en recibir, que no en dar…[23]

Y así en general: lo que Godínez buscaba describir era una exposición de amor gozoso cimentado en la íntima unión con Dios, un estado de excepción que pronto podía disiparse, pero que debía ser celebrado y recordado. Como lo explicaría después, tales momentos eran la recompensa de los largos periodos de desolación o desamparo por los que todos los contemplativos indefectiblemente atravesaban.

IV

En 1676 apareció en la Ciudad de México la *Vida y virtudes de María de Jesús*, redactada por Francisco Pardo, un capellán criollo adscrito a la catedral de Puebla; pagó su publicación don Antonio del Castillo Camargo, caballero de Santiago y posiblemente sobrino de la monja, pues la hermana de ésta se casó con Domingo Castillo Campero, un rico terrateniente. En su aprobación, el dominico Rafael de Estrada

declaraba que "los criollos de las Indias" debían dar gracias a Dios por las virtudes de su compatriota que, como un arcoíris, iluminaba los cielos sobre "esta ya católica América de las Indias Occidentales". Mientras que Pedro Salmerón en su *Vida* de Isabel de la Encarnación sólo se había referido a Godínez como su confesor jesuita, sin dar nunca su nombre, en cambio Mateo de la Cruz, un conocido jesuita de Puebla, en su aprobación de la *Vida y virtudes* de Pardo, evocaba la figura del "Padre Miguel Godínez de la Compañía de Jesús, maestro y director del espíritu de estas dos angélicas almas, que en treinta y ocho años que tuvo de religiosa la una y de vida la otra, las governó entrambas juntas".[24] Por su parte, Francisco Pardo señalaba que aunque muchos padres de la Compañía habían querido contar la historia de María de Jesús, no habían logrado hallar sus papeles. En cambio, a él se le dio acceso a los documentos de la madre Agustina de Santa Teresa, su compañera de convento, de quien Pardo dice que, a pesar de ser como "una pobrecita iletrada y humilde religiosa", "escribió más que todos y elucidó este asunto celestial más que muchos". Sin embargo, también admite que hubo clamores para que sus papeles fuesen quemados, ya que eran "siniestros informes y emulaciones perversas", acusaciones que Pardo desechaba atribuyéndolas a la envidia.[25] Aunque Pardo se jacta de ser el único a quien se dio acceso a tales manuscritos, en realidad el sacerdote Diego de Lemus publicó la obra *Vida, virtudes, trabajos y milagros… de María de Jesús* en la ciudad española de León en 1683. En ella describe a Agustina de Santa Teresa como "la familiar más estrecha de la Madre María de Jesús, discípula de su espíritu, archivo de sus secretos, defensora de sus calumnias, alivio de sus trabajos, cronista de sus virtudes". Es por Lemus que sabemos que la madre Agustina sobrevivió a su protectora y amiga unos treinta años, pues murió en julio de 1668.[26]

Pocas mujeres podrían haber sido tan distintas entre sí como Isabel de la Encarnación y María de Jesús, ya que la una apenas participaba en la vida comunitaria de su convento mientras que la otra desempeñó un papel importante, pues fue tornera e incluso aspiraba a ser abadesa. Además, mientras que las carmelitas tenían una vida de estricta pobreza y formaban comunidades pequeñas, nunca de más de treinta monjas, en contraste, la congregación de la Limpia Concepción, fundada en Toledo en 1489, atraía a mujeres de la élite social y cada monja profesa era atendida por su criada. El convento de Puebla, fundado en 1593 por tres monjas llegadas de México, tenía ya para la década de 1680, a menos de un siglo de haberse establecido, por lo menos 110 religiosas, y se mantenía gracias a un capital de más de 400 000 pesos. María Tomellín, nacida en 1579 en una hacienda que era propiedad de su padre y se hallaba cercana a Puebla, ingresó en el convento concepcionista en 1598 y ahí permaneció hasta su muerte, en 1637. Como era de esperarse, Dios le permitió al demonio que tentara a la joven monja, que "atormentase sus sentidos y martirizase sus imaginaciones con vehementísimos asaltos y tentaciones abominables de incontinencia". Para resistir a esas "baterías de Satanás" que asaltaban su imaginación con imágenes de hombres desnudos, "tomaba rigurosas disciplinas y tan dilatadas, que corrían avenidas de sangre por su llagado cuerpo". Tan nefastas eran las tentaciones que no podía tocar a nadie y ni siquiera juntar las manos, ya que de inmediato era asediada por "ardientes llamas de sensualidades impuras". Así pues, la vida conventual se transformó para ella en "un largo sufrir, un continuo agonizar". Entre sus padecimientos predilectos estuvo, según afirma Pardo, aguantar durante veinte años como criada en su celda a una "mal acondicionada, resuelta china y altiva esclava", que era "tan ruin en sus desatenciones como rústica en sus infames pertinacias, libre en sus

desmedidas palabras y proterva en los arrojos de sus poquísimas obligaciones".[27]

Por cierto, María de Jesús fue en el convento un personaje discutido, ya que pretendía haber sido favorecida con visiones celestiales. Pero al mismo tiempo fungía de portera y tornera y, de hecho, quería ser abadesa. Además, se supo que Agustina de Santa Teresa, quien había entrado al convento en 1618, no solamente era su compañera, sino que a partir de 1633 (según afirma Lemus) comenzó a escribir una relación de dichas visiones. Fue en ese punto cuando intervino el obispo de Puebla, Gutierre Bernardo de Quiroz (1626-1638), para impedir la elección de María de Jesús como abadesa, ya que era de la opinión de que se trataba de "una mujer ilusa y embustera". También intentó hacer que fueran quemados los relatos de Agustina. Tan contencioso era el asunto que la abadesa en turno reprendió en público a María de Jesús y otra monja denunció a la visionaria y su escribana como "estas embusteras santonas". Por otra parte María de Jesús era ducha en medicina y curó a un par de monjas, tía y sobrina entre sí, de una enfermedad que habían contraído.[28]

Fuera de sus visiones sobrenaturales, el único testimonio real que tenemos de la santidad de María de Jesús es la fundada opinión de Miguel Godínez, que tanto Pardo como Lemus reproducen, pero sin indicación alguna ni de su procedencia ni de su fecha. Sin embargo, dada su naturaleza, podemos sospechar que fue solicitada por el obispo Quiroz en ocasión de su visita al convento. Y es que Godínez empieza diciendo que "con ser tan linda y tan claro el entendimiento" de María de Jesús, al interrogarla sobre "su levantada oración, la hallaba yo como una persona balbuciente o bozal, sin que pudiese ella misma explicar con palabras las obras maravillosas de Dios". Así que entonces Godínez montó "un interrogatorio que lo hizo por escrito en esta materia, al cual me respondió de palabra, y después por escri-

to". Pronto quedó claro que "desde su niñez la comunicó Dios, en grado heroico, el don de la oración mental con una continua presencia de Dios, con la cual de ordinario su alma no perdía de vista a Dios". Y continúa:

> Esta oración tenía mucha variedad, y aunque lo ordinario era meditar en la Pasión de Cristo y sus pasos, en la oración extraordinaria subía de la meditación a la contemplación, con principio infuso; infundíale Dios una claridad sobrenatural, la cual a manera de una llama luminosa con claridad alumbraba y elevaba el entendimiento, y con calor espiritual y sobrenatural ablandaba y enternecía la voluntad: y de esta manera unía a la Madre María de Jesús con su Dios, con toda el alma, todas las potencias, y todas sus fuerzas.

Si al principio tenía muchos éxtasis, al pasar el tiempo mantuvo sin ellos la "más alta oración", y en lo sucesivo experimentó muchos dolores, pero nunca dejó de rezar y por lo tanto siguió teniendo "una sencilla vista contemplativa, que le daba a su buena esposa el amable Jesús". Asimismo, aunque "ardía en su voluntad un fuego de amor divino, con que interiormente se abrasaba", nunca dejó de cumplir sus deberes conventuales y en particular "jamás faltaba a las oraciones vocales de obligación y corporales que tenía; rezaba su rosario con mucha atención y devoción; ni hacía de la oración mental pretexto para faltar a la vocal, cuando era necesario y conveniente acudir a ella". Al mismo tiempo, su comportamiento exterior era "llano, humilde y apacible". Godínez concluye señalando que era "una mujer mortificadísima" y "también muy consumada en todo género de oración mental", y que a lo largo de treinta años "traté muchas almas muy perfectas en la oración; pero esta santa mujer fue de las más perfectas que hallé en materia de oración".[29] Como en el caso de Isabel de la Encarnación, la opinión de Godínez muestra toda la certeza y acuidad de un muy ducho padre espiritual.

Después de leer tan rotundo apoyo, resulta desconcertante hallar tanto en Pardo como en Lemus una carta de Godínez a María de Jesús, escrita desde Guatemala, en que le re-

prochaba su silencio y luego inquiría humorísticamente si "ya la Madre María de Jesús no es la que solía ser". Quizá ya no tenía todos los "dolores del cuerpo" y "aflicciones del alma" que por tantos años habían ocupado su mente. Y añadía:

> Ya no debe ser la Madre María de Jesús la embustera, la hipócrita, la que vende revelaciones falsas, la ambiciosa que desea y pretende oficios. ¿No es todavía, por ventura, la afrenta del Convento de la Concepción? ¿No es la revoltosa? ¿La que solía andar en los Tribunales de los Obispos y Vicarios, por embaucadora y embustera? ¿La que hace espalda a la invencionera Agustina, su compañera de habitación y celda?

Teniendo en cuenta que Godínez fue rector en la ciudad de Guatemala en 1636, esta carta debe haber sido escrita alrededor de un año antes de la muerte de María de Jesús. Por entonces ya era tal su fama de santidad que a sus exequias asistieron los canónigos de la catedral y la élite de Puebla. Incluso se le cortó un dedo del pie, a fin de guardarlo como reliquia con la que lograr curas milagrosas, y años después hasta la tierra alrededor de su tumba era piadosamente recogida para llevarla a los enfermos.[30]

Ningún elemento de las biografías de María de Jesús publicadas por Pardo y Lemus es más típico de la extraviada espiritualidad de la época que sus relatos de las visiones. Puesto que otras monjas la acusaban de ser embustera, hemos de suponer que bien pudo ella misma divulgar ciertas pistas acerca de sus raptos místicos antes de morir. Pero ambos autores son muy puntillosos en aclarar que su fuente es Agustina de Santa Teresa, su fiel compañera. Y dado que esa monja sobrevivió a María de Jesús unos treinta años, tenía buen tiempo, de haberlo querido, para decorar y embellecer o bien, por supuesto, distorsionar la sustancia de esas visiones. Pero conviene que recordemos que en el siglo XVII, tanto en España como en México, sacerdotes y laicos por igual creían fervientemente en las apariciones de la Virgen María, san Miguel Arcángel, los ángeles custodios y una

multitud de demonios. Al mismo tiempo, en muchas pinturas de la época vemos a la Iglesia triunfante del Cielo, el sufrimiento de las almas en el purgatorio y el tormento de los condenados en el infierno. También es obligación de los fieles rezar en vida por las almas del purgatorio y con ello acelerar su acceso a la gloria.[31]

Pero, de cualquier forma, las visiones de María de Jesús tal como las relata "la invencionera Agustina", como la llamó Godínez, eran la mar de osadas. Sólo por dar un ejemplo, el día de los Santos Inocentes asesinados por el rey Herodes en Belén, María de Jesús se vio tan impelida por "los ardores de su encendida caridad" que suplicó a "nuestro bien sumo y su esposo, Cristo" liberar del purgatorio a diez mil almas por cada Santo Inocente asesinado y librar del pecado mortal a un número igual de fieles. Dado que según ciertas autoridades Herodes mandó matar a 14 000 niños, entonces Cristo le habría permitido a María de Jesús liberar del fuego del purgatorio a 140 millones de almas y suspender la sentencia de condena eterna al mismo número de pecadores.[32] En adelante, según se nos informa, María de Jesús hizo frecuentes excursiones al purgatorio, e incluso en una ocasión pasó diez horas en "aquella hoguera ardentísima" sufriendo inmenso dolor, pero de cualquier modo siendo capaz de liberar ánimas, ya que como "esposa del Redentor" ejercía "el dominio celestial… y extendía majestuosamente su señorío más allá de las jurisdicciones de la muerte". En una de sus visitas se topó con el alma del primer emperador cristiano de Roma, que había pasado quinientos años en aquellos calores porque nadie había rezado por él. Que los sufragios de una monja poblana pudieran ayudar a liberar a tal personaje lleva a Pardo a reflexionar como sigue: "De donde se infiere con evidencia, que el verdadero reinar consiste en servir a Dios y que la monarquía del cielo es más propia de una mujer humilde, que de una imperial corona".[33]

En otra ocasión María de Jesús fue llevada al cielo, donde la recibió la Virgen María vestida con el hábito concepcionista, todo ello ante apretadas filas de congregaciones religiosas, con los jesuitas alineados cerca de los apóstoles. La visión más atrevida tuvo lugar cuando santa Teresa de Jesús, acompañada por Cristo en la cruz, se le apareció durante toda una hora: "Fue este mismo divino Señor dictando y la Señora Madre Teresa escribiendo en el libro las palabras que Cristo nuestro bien dictaba…" Luego desaparecieron y dejaron a María de Jesús viendo un altar cubierto con un mantel rojo, sobre el que estaba el libro en que "la coronista virgen" había transcrito las palabras de Cristo. Arriba del altar vio al Cordero de Dios entronizado, el cual le dijo: "Yo mismo, esposa mía, sello aqueste volumen y copia en que está grabados con letras de oro tus trabajos y ejemplos y yo mismo soy el sello con que los confirmo, los ennoblezco y los corono".[34] Tan poderosa fue esta visión que María de Jesús cayó en cama, al parecer presta a exhalar su último aliento, sólo para recobrar luego la salud y recibir subsecuentes visitas celestiales de santa Teresa.

V

En su exordio a los lectores de su *Práctica de la Theología Mystica*, Miguel Godínez establece una distinción tajante entre la teología escolástica y su contraparte mística, ya que la primera es una ciencia que busca "la perfección del entendimiento", mientras que la otra es "perfección de la voluntad". "Los buenos y los malos" pueden practicar la teología escolástica, mientras que la teología mística sólo "es propia de los hijos de Dios". Sin duda que "las columnas de la Iglesia", es decir santos como Atanasio, Agustín, Aquino y Buenaventura, eran versados en ambas formas de teología. Y, en cualquier caso, "más vale un hombre muy docto y medianamente espiritual para maestro de espíritu, que un hombre espiritual si es ignorante y sin letras". Pero, dado que la ma-

yoría de "la gente que trata de lo sublime de la perfección y oración… suele ser gente llana, sencilla y sin letras", escribe a fin de que se pueda hallar "un maestro muerto en este libro, cuando le falta un maestro vivo". En no citar ni a santos ni las Escrituras, el padre Godínez seguía el ejemplo de santa Teresa de Jesús. Y si no cita a san Juan de la Cruz es sin duda porque la primera edición, incompleta, de su obra sólo aparecería en 1618, y en cualquier caso no se le canonizaría sino en 1726, un siglo después de que Teresa de Ávila fuera elevada a los altares.[35]

El objetivo de la *Práctica* era ofrecer instrucciones a todos aquellos que buscaran la contemplación de Dios, personas que por lo general vivían en comunidades religiosas y necesitaban dirección. Godínez les advertía a sus lectores que, de un centenar de individuos llamados por Dios a emprender la contemplación, noventa y nueve posiblemente acabarían mal debido a la falta de directores espirituales, ya que aventurarse en este tipo de oración sin un guía era como navegar en un barco sin timonel por mares inexplorados. Además, un guía ignorante podía causar grandes daños, especialmente "los maestros austeros, severos, rígidos", que exigían mucha penitencia y ceremonias externas. Sobre todo, el director requería un "juicio maduro y sosegado" y estar poseído "del don infuso y cierta especie de luz profética" si es que había que comprender los secretos trabajos del espíritu. En una referencia sin duda autobiográfica, Godínez apuntaba que el maestro espiritual tenía que ser "buen teólogo, hombre de mucha ciencia y larga experiencia" y persona de oración, que hubiese sufrido "lo más amargo del desamparo, lo más suave de la contemplación y sus entradas y salidas más secretas y escondidas", y "saber por experiencia qué es unión, éxtasis y rapto". Y no obstante, tales guías también deben presentar al mundo una cara amable, ofreciendo "un trato llano, común y apacible", de forma que "con el caballero son

cortesanos, con el docto disputan, con el prelado gobiernan y con el niño se acomodan". Y con todo, Godínez advertía que hasta las personas espirituales eran capaces de autoengañarse y podían acabar sus días como "embusteros ceremoniáticos". Una vez más reiteraba la necesidad de dirección: "Tengo para mí que la perfección de la oración y de la vida espiritual, o sin maestro, o sin milagro, mal se puede aprender". En efecto: el contemplativo solitario podía fácilmente ser presa de las tentaciones del Demonio.[36]

La psicología del padre Godínez se fundamentaba en definiciones medievales; consideraba que el alma y el cuerpo estaban tajantemente divididos; y definía las potencias del alma como "entendimiento, memoria y voluntad". Sin embargo, en la práctica la memoria era sinónimo de la mente y no figuraba en su relación, así que la psique quedaba dominada por las potencias rivales de la razón y la voluntad, que él describía como el sol y la luna, o el rey y la reina del alma. Sin embargo, su supremacía siempre estaba amenazada por la imaginación, que "es la puerta por donde entra a los sentidos todo lo bueno y todo lo malo al entendimiento y a la voluntad". Con esa psicología rudimentaria, Godínez emprendía junto con sus lectores la exploración de "la oración mental", aunque sólo para luego insistir que nada se podía lograr sin una intensa mortificación de los sentidos, las pasiones y la voluntad. Los instrumentos tradicionales de ese autodominio eran los "cilicios, disciplinas, ayunos, retiros y vigilias", ya que la oración sin mortificación no valía nada. Huelga decir que la experiencia le había enseñado, tras conversar con muchas personas, que "las tentaciones deshonestas", lo cual quiere decir los deseos sexuales, siempre estaban presentes, pues "raras [personas] hallé con quien haya querido Dios dispensar en este particular". El único remedio en este aspecto era la oración y la penitencia y la eliminación de todo lo superfluo en el comer y el beber.[37] Para quienes ele-

gían recorrer la peligrosa senda de la contemplación, el jesuita recalcaba que "la puerta forzosa" era la consideración de la humanidad de Jesucristo, ya que "jamás he comunicado, ni visto santo alguno contemplativo, con haber muchos y comunicado con ellos, cuyo ordinario modo de orar y contemplar no sea pensando en la vida, pasión, virtudes, misterios y ejemplos de este Dios hombre; y de aquí salen a contemplar la divinidad y las cosas divinas".

Pero, por otra parte, cuando la presencia de la humanidad de Cristo en el alma consistía sobre todo en imágenes, el contemplativo podía fácilmente caer en el error, en particular si la contemplación iba acompañada de lágrimas, visiones y de la oración vocal, o la oración mental más simple, puesto que "[t]ambién he visto personas regaladas de Dios con lágrimas, devoción y otros favores, cayendo muy a menudo en defectos; los cuales quedando las más veces en latitud de vicios no pasan a ser moral de pecado".

Además no era raro que estos individuos tan favorecidos, cuando no estaban en oración, se impacientaran o se enojaran, descuidaran sus obligaciones de obediencia, se mostraran vanidosos e incluso cayeran en "la golosina", todo ello prueba de que más bien actuaban por "estimación propia".[38]

Antes de entrar en el cuerpo principal de su análisis de la oración mental, Godínez declara que la pericia en la contemplación requiere de niveles de inteligencia y conocimiento que no pueden hallarse entre "rústicos de condición y de grosero entendimiento", y declara sin ambages: "Como los de mal entendimiento, siguiendo su corto discurso, ejercitan estas virtudes tan a lo ratero y lo grosero, son como los herreros, que trabajan mucho y ganan poco; pero los espirituales entendidos son como los lapidarios, los cuales lanzan un rubí, trabajan menos y merecen más gracia".

Entre los favorecidos en el arte de la contemplación estaban las monjas de clausura de su época, que muchas veces

eran hijas de ricos terratenientes, mercaderes o funcionarios reales. Acerca de ellas Godínez inquiere: ¿por qué esas señoras, que solían ser menos santas que sus contrapartes varones, experimentaban sin embargo más "raptos, visiones y revelaciones" al buscar la contemplación? Su respuesta es que por lo general tenían "un natural blando, apacible y amoroso" y, lo que es más importante, "como tan amigo es Dios de honrar a sus amigos, siendo las mujeres incapaces del sacerdocio, predicación apostólica y otros semejantes favores, las suele honrar con estos favores de las visiones, raptos y revelaciones". Sin embargo era un dudoso privilegio, ya que el padre Godínez concluye su exploración de la vida contemplativa con una tajante condena de tales fenómenos e incluso afirma que los raptos místicos eran comunes "en mujeres de flaca cabeza, de poco corazón y de débil complexión".[39]

Por supuesto que había muchos varones, incluso varones ilustrados, incapaces de contemplación. Dice Godínez:

> [H]ay algunos ingenios que en materias especulativas y escolásticas discurren como águilas y con gran facilidad y gusto; pero en llegando a la oración mental no pueden dar un paso adelante, están como pasmados, se hallan tardos, secos e impedidos, ofuscado el entendimiento, y desganada la voluntad, y así secos, ciegos, desmayados y desabridos, prosiguen su oración con aflicción.

Como catedrático de teología en el Colegio de San Pedro y San Pablo, el jesuita tenía conocimientos y experiencia tanto del escolasticismo como del misticismo y esa experiencia como maestro y director espiritual lo lleva a concluir que "la teología escolástica y mística son dos ciencias en sí tan distantes como la medicina y las matemáticas". Y de las dos, prefería la vía de la experiencia, pues, como infiere, "los teólogos místicos por amar tanto a Dios conocen mejor y con mayor viveza las cosas divinas que los teólogos escolásticos, que se aprovechan tan solamente de la luz intelectual y no de la luz afectiva…"

En efecto, afirma que en una hora de oración mental pasada en contemplación de "fe viva" se puede aprender más

sobre la realidad de la Santísima Trinidad que en veinticuatro horas dedicadas al "estudio especulativo". Y para coronar el argumento recurre a una metáfora que también hallamos en su carta a la madre Francisca de la Natividad: "Es, pues, la luz afectiva anteojos de larga vista en lo sobrenatural y divino", y llega al corolario de que quienes gozan de esa luz espiritual "son las columnas de las comunidades en donde viven".[40]

Al principio de su análisis, el padre Godínez les advierte a sus lectores que quienes busquen hacerse contemplativos pronto hallarán que "la oración es don de Dios, que la da cuando quiere, y no cuando nosotros queremos". Además, tendrán que aprender a "comer el cortezón de la sequedad" y experimentar una oración "seca, tibia, pobre y llena de tentaciones y distracciones", por no mencionar "un gran tedio". Pero el premio a la persistencia será una ascensión a la auténtica contemplación, donde tanto el entendimiento como la voluntad buscan la unión con Dios, lo que significa que se llega a "una suave elevación del alma", aun cuando, en esta etapa, "la unión oscura es conocimiento triste de cosas divinas acompañado con un amor penoso". Ya "en estas batallas es tanta la pena, melancolía y aflicción interior que la pobre alma apenas puede respirar en el ahogo que siente en presencia de su amado", o sea, de Dios.[41]

Es en este capítulo sobre el desamparo donde Miguel Godínez aborda el sufrimiento mental de prácticamente todas las almas que buscan lograr una unión contemplativa con el Todopoderoso. Es una fase que san Juan de la Cruz caracteriza como "la noche oscura del alma" y que el autor de *The Cloud of Unknowing* [La nube del no saber] describe como "desolación".[42] Tan profunda es la experiencia de desamparo que la oración se vuelve una prueba cotidiana; el entendimiento queda bloqueado por completo y la voluntad se debilita. Las almas elegidas que siguen esa senda profundizan así

su imitación de Jesucristo, quien como "capitán general de los hombres espirituales y crucificados" sufrió "lo último del desamparo" en el Calvario. Godínez observa aquí que sólo conoció a unos cuantos que habían llegado a beber del cáliz hasta las heces y que, tras mucho sufrimiento, "subieron a gozar lo más puro, dulce y suave de la contemplación".[43]

Para empeorar su padecer, Dios dejaba que el Demonio atormentara a esas almas a quienes tenía reservado el supremo don de la contemplación, permitiendo que la imaginación les llenara la mente de imágenes viles y de oscuridad, de manera que el entendimiento se volvía como "un sol eclipsado". En esta etapa el desamparo "consiste en unas tinieblas aflictivas y oscuridades temerosas", de manera que el alma sufriente puede compararse con el santo Job o san Antonio Abad. Además, "la amargura y desamparo" llegaban a alcanzar tal intensidad que "la substancia del alma" podía verse afectada, de modo similar a los sufrimientos de las ánimas del Purgatorio, lo que quiere decir que experimentaban "inexplicable tormento, angustia y melancolía". Es en este punto donde Godínez inserta un párrafo para recordar a sus lectores que todos los Apóstoles y los grandes Padres de la Iglesia practicaron "la vida mixta" y, en consecuencia, habían evitado los ayunos y las penitencias excesivas y por lo tanto sólo rara vez experimentaron el don de la contemplación. Volviendo a su tema, concluye: "Entra, pues, el desamparo como Purgatorio, limpiando el alma de las penas más secretas, haciéndola muy capaz de la contemplación, que pide un alma muy pura…" Pero no pone límite de tiempo a esta fase de la vida espiritual, y recuerda que "conocí algunas personas que catorce, quince y veinte años estuvieron desamparadas y éstas recibieron después altísimo don de contemplación".[44]

Todo esto llevaba a la celebración de la alegría y el esplendor de la vocación mística, pues "la contemplación es una

luz y ardor espiritual que, añadido a los hábitos teologales de la Fe y de la Caridad, une el alma con Dios". Procede de la divina gracia que lleva al alma a nuevas alturas, pues "el objeto de la contemplación es la esencia divina". ¿Pero cómo podría un mero ser humano unirse con Dios, la fuente de la creación? Godínez resuelve esta interrogante comparando la contemplación con la visión beatífica de Dios que gozan los bienaventurados en el Cielo, donde "la substancia divina está íntimamente coexistente y como unida con la substancia vital del alma y como vida sobrenatural, gloriosa y principal". A más de ello, en algunas almas visionarias se había dado "la unión del ilapso", un término teológico para definir la coexistencia de las sustancias divina y humana, con frecuencia comparada a la condición del hierro candente. Pero Godínez señala que "los doctores escolásticos no quieren admitir unión substancial sobrenatural" del alma humana y Dios, así que la mejor definición de tal unión sería "una íntima coexistencia", un estado que ninguna palabra humana podría describir en forma adecuada.[45]

En ningún momento intenta Miguel Godínez desprender la vida contemplativa de la observancia de la moralidad cristiana, ya que insiste que debe ir acompañada de humildad, pobreza, paciencia, castidad y obediencia. Además, quienes siguieran esa senda debían mostrar estas características: "No tener deseo, ni apetecer visiones ni revelaciones, éxtasis ni otras gracias gratis dadas; tener amor a la soledad, silencio y retiro; gustar del vestido roto y remendado; huir las honras, comodidades y regalos. Contemplación que causa estos efectos es buena, santa y segura".

Insiste una vez más en que "es engaño pensar que la contemplación es para todos, pues es joya muy preciosa que se da a bien pocos". Así también, reitera que tiene que haber correspondencia entre naturaleza y gracia, lo cual quiere decir que los individuos con "poca capacidad natural" no re-

ciben más que poca gracia divina. Por lo tanto, para alcanzar las alturas de la contemplación se necesitan ciertos requisitos naturales: "Pide en un hombre, que el entendimiento sea grande, vivo y claro, más verdadero que agudo y sutil; un juicio maduro y sazonado; una voluntad afectuosa, muy inclinada a todo lo bueno... un natural manso, bueno y apacible, en quien no hay vehementes y sobresalientes pasiones; pero no hombre sin pasiones moderadas y mortificadas, que esto sería bruto y no hombre".

Lo que el jesuita dice con todo esto es simplemente que debería haber una correspondencia entre la naturaleza y la gracia, una disposición previa, y afirma que por lo general los contemplativos gozaban de dos meses de suavidad por cada cuatro meses de sequedad, aunque había algunos, "príncipes privilegiados", que nacieron con virtudes eminentes y vivieron continuamente en presencia de Dios.[46]

Una peculiaridad de la relación del padre Godínez es su insistencia en que hay dos clases de contemplación, que define en estos términos: "Lo intelectual se llama fe viva, ilustración divina, luz cherúbica, donde [hay] entendimiento y sapiencia práctica. La parte afectiva, que sujeta la voluntad, se llama caridad encendida, amor seráfico y unión realizada".

Y explica también que la Contemplación Querúbica toma como sus temas algunos misterios como el de la Santísima Trinidad, la Encarnación de Cristo y su presencia en la Eucaristía, mientras que la Contemplación Seráfica está animada por el amor y "se divide en contemplación ígnea, flámea, vulnerante, activa, pasiva, clara, oscura y la transformación mística". No queda claro el origen de tal distinción y de hecho ni siquiera se explicita. Además, no tiene mucho que decir acerca de la Contemplación Querúbica más allá de que se centraba en los misterios de la fe cristiana, y fundamenta su aserción aludiendo a las doctrina de la Santísima Trini-

dad:

> Conocí unos teólogos que a veces recibían esta gracia de contemplación acerca de este misterio, y dicen que la luz que hallaban en los libros acerca del, era una luz pequeña y fría; pero cuando Dios les infundía aquella especie luminosa de contemplación, decían que era una luz clara y calurosa, la cual alumbrando altamente el entendimiento, calentaba suavemente la voluntad… Estaba el alma en una sosegada calma.[47]

En este punto, Godínez advertía acerca de posibles engaños, ya que algunas mujeres "de corta capacidad" habían pretendido oír las voces de las almas del Purgatorio, y añadía que su "padre espiritual" no debía alentar tales cuentos, ya que era probable que el demonio fuese el inspirador de esas fantasías. Siguiendo la regla común de los jesuitas, aconsejaba que sus lectores estudiaran a "Tomás de Kempis en su *Contemptus mundi"*, o sea, la *Imitación de Cristo*, "que todos los varones espirituales deben leer". Y terminaba su disquisición elogiando la "oración del silencio", que definía como "una unión quieta: su medio es una contemplación sosegada; su remate es una fruición deleitosa". En este tipo de oración, el alma es como una princesa navegando en una galera real que flota por el río, con Dios al timón.[48]

El clímax de la *Práctica* es la exposición de lo que el padre Godínez llama la Contemplación Seráfica, un eco consciente, podemos suponer, de la visión del profeta Isaías del Señor sentado en un alto trono, rodeado por seis serafines, uno de los cuales clamaba: "¡Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos!: llena está la tierra de su gloria".[49] Así, de igual forma, las almas elegidas que se entregaban al "amor contemplativo ígneo" eran engullidas por las llamas o el horno del "amor divino", hasta el punto de que "siempre con ansias amorosas arrebatan el corazón hacia Dios deseando verle, y que el alma se desnuda del tizón negro del cuerpo, para unirse más íntima y vivamente con su Dios".

Los corazones de quienes eran consumidos por ese amor se inflamaban tanto que, dice Godínez, "y aun conocí uno,

que tenía el lado del corazón lleno de ampollas coloradas, nacidas del ardor que tenía en el corazón, cuando le comunicaba Dios esta oración". Para describir la condición y la experiencia de tal alma y su "cuerpo extático", recurría a muchas metáforas, como "el pez en el agua", "el alma endiosada" o un águila que mira al sol sin parpadear. A tales espíritus selectos Dios les comunicaba "una sutileza angélica en el entender; un incendio seráfico en el amar". Pero, junto con esas sensaciones vertiginosas y abrasadoras, el alma sentía gran paz y alegría, ya que "está con una simple vista… mirando el Sol de justicia, que es su Amado. Y en esta vista siente sumo regalo, pacífico, placentero y sosegado…" Pero el jesuita advertía que tal estado no podría durar más que un cuarto de hora, y que Dios también se encargaba "de aguárnoslo con el agua de mil sinsabores, dolores y persecuciones". Pero, en la cima de la contemplación de Dios, "la unión que aquí tiene el alma es tan profunda, pacífica, quieta y sosegada, tan retirada de todo lo sensible", que su parte superior, el entendimiento y la voluntad, "está libre de los sentidos internos y externos". Como el águila, mora en una alta montaña, por encima de las tormentas, donde "ama, goza y se une con afectos secretísimos con su Amado, sin que lo estorben ni ayuden los sentidos".[50]

En este punto, Miguel Godínez interrumpe su análisis insistiendo en que, tanto como cualquier águila, el contemplativo a veces necesita poner los pies en la tierra, es decir, requiere de una "honesta recreación… el salir un poco al huerto o campo". Además, puede dispensarse de penitencias que no sean obligatorias, consentirse un poco más de lo acostumbrado en el comer, el beber, el reír y el hablar; disfrutar de un poco de buena música; cantar, etc., etc. Al mismo tiempo, había que cumplir con las virtudes externas de la vida comunitaria, lo que significa "barrer, fregar, tomar disciplina y ayunos, estudiar para leer, predicar y confesar". En

otras palabras, el contemplativo debía observar "la vida de la comunidad", obedeciendo sus reglas y prácticas. En tal contexto Godínez recurre a una metáfora doméstica e insiste en que por más espiritual que pudiera volverse el religioso, era necesario de vez en cuando dar "alguna poca de más cebada y descanso al asnillo del cuerpo".[51]

Pero luego el jesuita da media vuelta para abordar la última etapa de la oración mental, que llama "contemplación obscura", una experiencia o estado del que sólo gozan "muy poquitas almas". Lo define en estos términos: "La presencia y la unión que aquí tiene el alma con Dios es tan fuerte como penosa; es tan obscura como aflictiva: la cual consiste en una hambre canina, sed insaciable de Dios, a quien busca, sin hallarle a su parecer, y aunque está muy adentro de esta alma, le parece que está muy lejos".

En este punto, el alma sufre pena, desolación y aflicción inmensas, y debe echar mano de todas las virtudes para soportar tal sufrimiento. Una vez más, el autor usa la metáfora del hierro candente al describir la presencia divina en la parte más secreta "del ser sustancial y vital del alma". Para obtener una fundamentación bíblica de esta condición, cita las palabras de san Pablo: "Vivo yo, mas ya no yo, sino el que vive en mí, Cristo". Así pues, la máxima forma de la contemplación implicaba una "transformación mística": "Aquí el alma dentro de sí misma [es] elevada sobre sí misma, con una vida sustancial, sobrenatural y asistente, que le anima y vivifica con modo incógnito e inexplicable". Sin embargo, Miguel Godínez añade que en toda su vida sólo había encontrado un alma que había logrado ese supremo estado de oración. Y ese individuo, a quien no nombra, "andaba muy endiosado; pero esto fue después de treinta años de oración, persecuciones, [falsos] testimonios, afrentas públicas, tentaciones públicas y secretas; que nunca costó poco lo que vale mucho".[52]

El autor completa ese breve análisis con la descripción de varios contemplativos a quienes había tratado, aunque cuidando de no identificarlos, y ahí advierte contra los religiosos que presumen de sus visiones, raptos y revelaciones, e insiste una vez más en que la oración mental y la contemplación son dones de Dios otorgados a quienes fielmente practican las virtudes requeridas por su estado de vida. Afirma tajantemente que "la santidad no consiste en raptos, visiones, lágrimas, dulzuras ni favores, sino en tener mucha caridad con Dios y con el prójimo", y por supuesto humildad y obediencia a los superiores. En particular advierte acerca de "unas beatas melancólicas que se arroban por las iglesias" o "monjas principiantes de poco entendimiento", por no mencionar "ermitaños desgreñados, idiotas populares, amigos de corrillos, alabanzas y aplausos". Tales individuos son un peligro, y nunca más que cuando "unas personas tan rateras" pretenden haber recibido mensajes que con frecuencia vienen del demonio. Porque aunque tales revelaciones puedan ser buenas, es fácil que lleven al escándalo público o sean causa de vanidad; y en cuanto a las "revelaciones dogmáticas o proféticas", son algo "peligrosísimo".[53]

Hablando de los raptos, Godínez distingue claramente entre los verdaderos y los falsos, pues, como explica, es de lo más fácil para las mujeres "de flaca complexión" privarse de sentido e imaginar que tuvieron un episodio místico. Como explica, "el rapto verdadero y sobrenatural de ordinario nace de principio infuso: infundiendo, pues, Dios una especie luminosa y calurosa en el entendimiento". Tales raptos son valiosos y deben ser bienvenidos, ya que refuerzan la práctica de la virtud. Pero a veces el diablo interviene para impedir la auténtica oración, y en particular anda muy activo engañando a "mujeres de flaca cabeza", que se enredan en trances y éxtasis. Concluye recordando que su propio director espiritual tuvo arrobos y "estuvo treinta días y treinta noches de

esta manera", y nunca se recuperó de "tantos medicamentos y pruebas" que se le administraron. Como consejo práctico, cita otro caso de "un penitente mío, que estuvo quince días y noches de esta suerte, cada rato se arrobaba y luego volvía en sí". Pero en este caso el remedio fue sencillo: "Le echaban aguas de substancias por la boca, y así conservaba la vida". Godínez recomienda que las personas arrobadas sean puestas en "un aposento" y se les dé "sus aguas de sustancia", sin que ningún médico administre medicinas.[54] En todo esto muestra una singular combinación de invencible creencia en la experiencia sobrenatural y un escepticismo práctico hacia una religiosidad extraviada. Sin duda por tal razón demostró ser un confesor tan eficaz y respetado en un país donde la santidad auténtica existía mano a mano con visiones fantásticas y ascetismos dementes.

VI. PSICOMAQUIA INDIANA: CATARINA DE SAN JUAN*

I

En sus *Meditaciones sobre el criollismo* (1970) Edmundo O'Gorman argumentaba que la Nueva España no podía ser descrita simplemente como una colonia de España o como un mero antecedente de la nación mexicana. Poseía, más bien, su propio modo de ser, una conciencia histórica distinta, cuya mejor expresión se encuentra en la cultura barroca del siglo XVII. Dicho modo de ser podría describirse como "criollismo". En el corazón de aquella "patria criolla" se encontraba, por supuesto, el culto a Nuestra Señora de Guadalupe. Sin embargo, O'Gorman decidió caracterizar la cultura de este periodo con una serie de sorprendentes contrastes:

> Pero estamos también en una época en la que el arrobo de una monja, la milagrosa curación de un agonizante, el arrepentimiento de un penitenciado o los vaticinios de una beata son más noticia que el alza en el precio de los oficios o la imposición de una alcabala; de una época en que son de más momento los viajes al interior del alma que las expediciones a las Californias o a Filipinas; de una época, en fin, para la cual el paso del régimen de la encomienda al del latifundio resulta preocupación accidental frente al desvelo ontológico de conquistar un ser propio en la historia.

En una nota ancilar O'Gorman insistía en que no debíamos olvidar que el criollo, o novohispano, no era más un español pero tenía aún que convertirse en mexicano. Advertía, además, que todo historiador del periodo colonial que decidiera ignorar su singular jerarquía de valores morales sería capaz de escribir una narrativa bien documentada, pero jamás encontraría la puerta a la "cámara secreta" de la conciencia que determinaba su realidad histórica.[1]

II

El 5 de enero de 1688, en la ciudad imperial de Puebla de los Ángeles, Catarina de San Juan, una beata famosa por su santidad, murió a la edad aproximada de 82 años. A su funeral acudió una gran multitud, así como los personajes más

importantes del ayuntamiento; el cabildo catedralicio y las órdenes religiosas se turnaron para llevar su ataúd a la Iglesia del Espíritu Santo, perteneciente a los jesuitas. Pero antes de que sus restos pudieran ser inhumados en la capilla de los Santos Inocentes, hubo que usar soldados para proteger el cadáver de los celosos adoradores, que buscaban arrancar su mortaja y "cortar sus dedos y la carne de su cuerpo", esperando así obtener reliquias imbuidas de su gracia. Tras el entierro, los dignatarios reunidos se dirigieron a la Catedral, donde escucharon misa y el sermón de Francisco de Aguilera, un jesuita que les aseguró que, aunque Catarina había sido traída a Puebla como esclava, ella era, en realidad, la nieta de un emperador de Oriente. Más aún, a pesar de su humilde condición, pronto se había dado a conocer como la "hermana melliza" de la madre María de Jesús, una renombrada monja contemplativa fallecida en 1637. Tan grande era el poder espiritual de esta "china", descrita en su testamento como "natural del reino de Mogor en las Islas Philipinas", que Aguilera afirmó que a través de sus rezos la beata había salvado muchas almas del Purgatorio. Más aún, exclamó: "Lo mucho que le debe la Christiandad, que ha tenido en las victorias que ha tenido del Turco en estos años, donde se ha hallado, animando con interiores y eficaces socorros al exército Cathólico, y a el mismo tiempo descriviendo acá el estado de la batalla y los progresos de sus victorias".

Que tales poderes pudieran atribuirse a esta ermitaña, que al parecer pasaba la mayor parte del día rezando en las iglesias, es muestra del extraordinario fervor espiritual que caracterizaba a la ciudad de Puebla en esa época.[2] Si semejante fervor se desbordaba hasta volverse heterodoxia es una cuestión que los teólogos, antes que los historiadores, están mejor capacitados para responder.

En 1689 Alonso Ramos, un jesuita español nacido en "Santa Eulalia en la Vega de Saldaña, y reinos de Castilla la

Vieja", que había profesado como director espiritual y confesor de Catarina desde 1673, publicó el primer volumen de *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia de la venerable sierva de Dios, Catharina de San Joan, natural del Gran Mogor*. La celeridad con la que Ramos escribió no tiene paralelo, pues la vida de la madre María de Jesús se imprimió en 1676, y la de la madre Isabel de la Encarnación, una carmelita que murió en 1633, apareció en 1675. Pero ambas obras, escritas por Francisco Pardo y Pedro Salmerón respectivamente, los dos pertenecientes al clero secular criollo, sentaron importantes precedentes para Ramos, pues retrataban a sus heroínas enfrascadas en batallas espirituales nocturnas en contra de los demonios que las atacaban, y ponían de relieve cómo a través de rezos, sufrimiento y unión con Cristo fueron capaces de rescatar miles de almas del Purgatorio.[3] Estas doctrinas, como veremos, fueron asimiladas y llevadas a un nivel peculiar por Alonso Ramos.

En su introducción al primer volumen, Ramos le agradeció al obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, su estímulo y su apoyo al cubrir los costos de la publicación. Al texto lo preceden las aprobaciones de dos frailes dominicos, un franciscano, dos canónigos de la catedral y, por encima de todos, una "Carta y discurso preocupativo" escrito por el jesuita Antonio Núñez de Miranda, descrito como "uno de los principales confessores de esta Sierva de Dios" y saludado por un colega teólogo como "Primario Doctor y Maestro Universal deste Reyno". En una vena exultante, Núñez de Miranda se maravilla de que:

> en este nuestro dichoso siglo, dorado de verdad, con los extraordinarios favores, y peregrina sanctidad de tantas y tan singulares mujeres, como en él han florecido en toda virtud; tantas y tales; quantas y quales no se havían visto juntas en muchos siglos; cuyas vidas anden en manos de muchos; ocupados todos sus ánimos por extáticas y gustosas admiraciones de tan divinos Prodigios.

Núñez de Miranda cita la vida de san Simón Estilita, escrita por un obispo contemporáneo, que rememora los hechos

que parecían increíbles porque abordaban misterios divinos. Pero la vida y las virtudes de esta "pobre esclava China" ya habían sido públicamente aclamadas por los habitantes de Puebla desde que a su funeral habían acudido personas de toda clase social. Para encontrar un caso semejante cita las vidas de santa Catarina de Siena, santa Teresa de Ávila y santa Rosa de Lima y, en Puebla, las vidas de la madre Isabel de la Encarnación y la madre María de Jesús. Pese a ello, admitía que algunas "malas cabezas" bien podrían sentirse "enmarañadas en medio de un Océano de Prodigios: en un piélago, levantado de Visiones, Revelaciones, Profecías y favores extraordinarios de Dios". Más aún, quedaba una enigmática cuestión: ¿por qué Dios había escogido a esta ex esclava pagana para otorgarle semejantes honores? La respuesta que Núñez de Miranda ofreció fue sencilla y categórica. Invocó la "supposición" teológica de que casi desde su nacimiento Dios había escogido ciertas almas para ser santas y ciertas otras para ser condenadas, lo que es decir, adelantó una teoría de virtual predestinación que descansaba en la "elección gratuita" de Dios, a quien define como "Señor absoluto e independiente". Por su parte, Alonso Ramos sostuvo que al escribir la vida de santa Catarina había consultado a Núñez de Miranda como "mi Padre y Maestro", pero tuvo la precaución de prevenir a sus lectores que ningún culto o rezo debía ofrecerse a Catarina hasta que Roma reconociera oficialmente su santidad.[4]

En el primer volumen Ramos confiesa que fue Catarina quien en 1673 lo escogió para ser su director espiritual y su padre confesor y que, guiada por el cielo, le había dicho: "Tú eres el Archivo de mis secretos… la máscara de Metaphoras, Símbolos y Parábolas".[5] Pero en los últimos once años de su vida también confió en el bachiller José del Castillo Grajeda, clérigo criollo que en 1692, con el consentimiento de Ramos, publicó en Puebla un *Compendio de la vida y virtudes de Ca-*

tarina de San Juan. Ahí describió el español de Catarina como "balbuceante", el cual, más que un mero "tartamudeo", indicaba que nunca aprendió a hablar correctamente el español. Incluye mucho de lo que ella dijo, pero proporcionando traducciones al correcto y formal español de su tiempo. Mucha de su información, además de otros detalles, puede encontrarse en los dos primeros volúmenes de Ramos. Su natural modestia, sin embargo, lo llevó a referir la autoridad de Ramos y a citar la visión particular de Catarina respecto a sus diferentes roles. Ella decía: "Aunque Padris de la Compañía Alonso Ramos llama para él, confiesa para mí y es archivo que de tierras lejas mostró Divina Majestad para mí y enseñó muy ben, y él es quien ha de dar fin para mí, aunque revente Satanás, también para con Vuesasted quiere Divine Majestad abra el boca".

Como puede observarse, Catarina hablaba una forma de español abreviada y poco gramatical, por lo que Castillo Grajeda proporcionó una traducción que en mejor español se leería como sigue:

> Aunque el Padre Alonso me confiesa y es el tesorero de mis secretos y el depósito de las mercedes que he recibido del Señor (que eso quería significar con la palabra "archivo"), pues aun antes de venir a este reino me lo mostró, dándome a entender que había de ser el que me asistiría en los últimos tercios de mi vida a pesar de que Satanás, sábete que la Divina Majestad ha querido que tú también me asistas y que desbroche contigo mi corazón y desahogue mi alma.

En efecto, esta declaración define correctamente la diferencia entre los recuentos de Ramos y Castillo Grajeda y demuestra, así, hasta qué punto Catarina de San Juan conscientemente escogió a sus biógrafos y distinguió qué clase de "revelación" les ofrecería.[6]

Para empezar, Ramos declaraba que, como santa Catarina de Alejandría, Catarina era la hija o la descendiente de los "Reyes del Oriente o Emperadores del Mogor", es decir, que venía de la India, donde los mogoles entonces dominaban, de tal manera que podría haber sido la nieta de "Mahamet Zela-

din Eccahabor o Achabar", conocido en español moderno como el emperador Akbar. Asimismo, señaló que toda persona que entraba a México desde las Filipinas era llamada *chino* y que en su acta de matrimonio era descrita como "China, India, Natural de la India". En cualquier caso, fue capturada por los piratas portugueses a la edad de nueve o diez años y vendida como esclava en el puerto de Cochin, donde fue bautizada, y llevada luego hacia Manila. Entonces un mercader portugués la compró y la llevó consigo a Puebla, donde fue vendida a la edad de diez o doce años, en 1619, al capitán Miguel de Sosa, que la empleó en la cocina, donde aprendió a hacer chocolate y a leer y escribir. Desde el principio, según declaró ella después, fue muy dada a rezar y a disciplinar su carne.[7] Al morir su primer amo en 1624, la viuda entró a un convento, y Catarina fue vendida al sacerdote Pedro Suárez, quien el 1° de mayo de 1626 arregló el matrimonio de Catarina con otro esclavo, Domingo Suárez. Catarina, sin embargo, se rehusó a cualquier tipo de contacto físico con el "zafio y soez esclavo Domingo" y se aseguró de que sus camas estuvieran separadas por mantas colgantes. En sus primeros años, afirma Ramos, aunque sin evidencia, Catarina era de "rara hermosura: su color más blanco que trigueño, el cabello más plateado que rubio, la frente espaciosa, los ojos vivos, y finalmente como fabricada del Altísimo…" También hace ver que nunca sonreía, era grave y severa en cualquier compañía y evitaba cualquier contacto humano. Pero al crecer comenzó a parecerse más a la "India avellanada de los muy tostados del sol en Occidente, que [a las] blancas y hermosas orientales de los confines de la feliz Arabia". Aun así, Catarina declaró más tarde: "Sepa que tengo muy buena sangre en estas venas; aunque parezco y me tienen por China".[8]

De acuerdo con Ramos, Catarina asistió al convento de la Inmaculada Concepción y habló con "aquel oráculo de santi-

dad en nuestros tiempos, singular blasón de esta Nobilísima Ciudad de los Ángeles su Patria: la Venerable Madre María de Jesús, hermana en espíritu de Catharina", quien le advirtió: "Ha Niña. Si supieras lo que has de padecer por Dios y por el mundo". Pero a pesar de que su amo, Pedro Suárez, era el padre confesor de esta celebrada monja, Catarina aún era una esclava casada cuando María de Jesús murió en 1637. Un poco más tarde, en la década de 1640, según nos informa Ramos, el obispo Juan de Palafox y Mendoza la estimaba tanto que cada día le "embiaba desde su mesa, todos los días, algún platillo, para que comiesse esta pobrecita esclava". Al enterarse de que Catarina deseaba peregrinar al santuario de Nuestra Señora de Cosamaloapan, le dio una carta de recomendación y algo de dinero para ayudarle con sus gastos. Ella emprendió este peregrinaje en compañía de su esposo y pasó varios días en el santuario. En determinado momento, más tarde, ella y su esposo se separaron formalmente, él fue liberado y actuó como *demandante*, colector de limosnas, para el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, antes de convertirse en comerciante. Catarina por su parte, fue también liberada y aceptada en casa del capitán Hipólyto del Castillo y Altra, donde rechazó cualquier alojamiento excepto una pequeña habitación en la planta baja, junto a un establo, que distaba sólo unos cuantos metros de la Iglesia del Espíritu Santo.[9] En qué momento de su vida ocurrió este cambio no lo sabemos, pues Ramos no ofrece ningún detalle y, en cualquier caso, toda esta información la obtuvo después de 1673. En efecto, sus presuntas relaciones con Palafox y María de Jesús se basan en los propios recuentos de Catarina y no hay ninguna evidencia que los corrobore.

Aunque su primer confesor fue fray Juan Bautista, un franciscano que le dio una hoja de palma y un fragmento de cuerno de unicornio que ella guardó por muchos años, desde entonces confió en los jesuitas, especialmente en "aquellas

dos columnas de perfección, el Padre Miguel Godínez y el Padre Juan de Sanguessa", para que la guiaran y fueran sus primeros confesores. Mas lo que Ramos deja patente en este primer volumen es la gran devoción de Catarina por las sagradas imágenes de Cristo y María que entonces tanto figuraban en la devoción católica, y que la ayudaron protegiéndola de los asaltos de los demonios y sus tentaciones. En particular era devota de la imagen de Jesús Nazareno, es decir, de Cristo cargando la cruz, que Catarina adoraba en la parroquia de San José, donde rezaba y conversaba con su Salvador, escuchando su voz como un oráculo. Tenía incluso una pequeña estampa de esta imagen colgando de su cuello sobre el corazón, y en ocasiones escuchaba una voz que emanaba de ella quejándose de abandono. Pero las imágenes que más incitaban su devoción eran las de la Virgen María, ocupando el lugar de honor Nuestra Señora del Pópulo, imagen enviada a los jesuitas de México desde Roma por san Francisco de Borja. Asimismo, a menudo le rezaba a Nuestra Señora de Loreto, imagen de la Virgen y su Hijo divino. Con estas imágenes mantenía las "más familiares y divinas conversaciones".[10]

De la misma manera que Isabel de la Encarnación y María de Jesús, Catarina era asediada por las tentaciones de los demonios bajo diversas formas, por lo que se vio obligada a librar una batalla espiritual todos los días de su vida. Los diablos, por ejemplo, se le aparecían como "mancebos bizarros" y como "desenvueltas mujeres" que llevaban a cabo actos indescriptibles. Para disciplinar su carne usaba tres cilicios alrededor de sus costillas y cintura, y diariamente se administraba una "disciplina" de treinta y nueve azotes y recitaba los quince misterios del rosario tres veces. Tal era el poder de sus rezos, según Ramos, que fue capaz de salvar a miles de almas del Purgatorio. En cierta ocasión memorable, al sentirse martirizada por el asalto de los demonios, invocó a

todas las imágenes de la Virgen de las cuales era devota para que la ayudaran, por lo que fue recompensada con una extraordinaria visión: "[A]sí también el Cielo concurría en las enfermedades graves de Catarina a su aposentillo con sus imágenes… iban todas estas Imágenes entrando como en procesión de lúcidos astros", y entre ellas la Virgen del Rosario como el Sol entre los astros.[11] Entre sus sufrimientos, se le concedió una visión del cielo, que tomó forma de una gran iglesia:

> Describía aquella Majestuosa Basílica donde reside la Omnipotente Majestad de la Deidad Suprema; pintaba el orden de los Thronos de los Bienaventurados con la distinción de sus grados y coros; ponderaba la riqueza y belleza de las paredes y calles; contaba la solemnidad y modo, conque en aquella Corte y Patria Feliz se festejaban las glorias de los santos en los días, que acá en la Iglesia Militante se solemnizan, gozando ella algunas veces a un mismo tiempo de entrambas fiestas; con la parte inferior del alma de la de acá; con la superior de la de allá.[12]

En todo esto había muy poco que sorprendiera o conmocionara. Y en realidad la afirmación de que a través de sus rezos Catarina pudo rescatar almas del Purgatorio ya había sido mencionada antes respecto de Isabel de la Encarnación y María de Jesús.

III

Fue en su segundo volumen de los *Prodigios de la omnipresencia y milagros de la gracia* donde Ramos presentó las revelaciones más extraordinarias de Catarina de San Juan. El volumen se publicó en la Ciudad de México e iba dedicado al virrey conde de Gálvez, que presumiblemente cubrió los costos. Ramos describe el linaje aristocrático del conde con cierto detalle y con considerable goce, y recuerda que entre los miembros de este noble clan se encontraba doña Beatriz de Sylva, fundadora de la congregación de monjas de la Purísima Concepción, y su hermano, Juan de Meneses Sylva, mejor conocido como *el Beato Amadeo*, fundador de una congregación reformada de franciscanos en Italia y autor del profético *Nuevo Apocalypsis*, una obra condenada en Roma

pero defendida por los franciscanos reformados españoles y sus contrapartes en México. El volumen, asimismo, contenía la aprobación de José Vidal de Figueroa, un jesuita mexicano que sólo iba detrás de Núñez de Miranda en prestigio, y quien alabó a Catarina como una mujer que, en su humildad y obediencia a sus confesores, seguía el ejemplo de santa Teresa de Ávila.

Finalmente, había una carta elogiosa de un antiguo confesor de Catarina, Ambrosio Oddon, provincial en funciones de los jesuitas mexicanos, que afirmaba que en su humildad Catarina había exclamado una vez "[q]ue sólo era una perrita en la Casa de San Ignacio". Sin embargo, tenía hambre de sufrimiento y siempre lucía exhausta después de sus batallas nocturnas con los demonios, especialmente porque a menudo experimentaba "desamparo y sequedades… desamparo terrible". Al mismo tiempo encomia la "infalibilidad de sus revelaciones", notando que predijo con exactitud la muerte del duque de Veragua y su reemplazo como virrey por quien entonces era el arzobispo de México. Finalmente, Oddon destacó que Catarina había confiado enteramente en sus confesores jesuitas para dirigirla y aconsejarla.[13] En efecto, como el texto de Ramos indica, ella aceptó la revelación de san Francisco de Borja de que, por trescientos años, todos los jesuitas que perseveraran en su vocación serían salvados. Pero en sus visiones encontró que muchos jesuitas tenían que pasar algún tiempo en el Purgatorio antes de entrar al cielo. En contraste, se entusiasma de "la buena suerte del Padre Miguel Godínez, cuya alma vio volar, en el instante de su muerte, en forma de paloma, de resplandeciente candor, desde la cama al Cielo".[14]

El tema principal que ahora emerge de la narrativa de Ramos es que durante diez a doce años Catarina se halló sumida en "sequedades, obscuridad y toda desolación". Esta "Sierva de Dios" se encontró inmersa en una "noche obscu-

ra", experimentando "esta soledad de su Amado", es decir, la Pasión de Cristo. Sus anteriores consuelos y gracias parecían ahora ilusiones y fantasías, que le hacían temer que había perdido la bendición de Dios. "El día era una obscura noche y la noche era un infierno de multiplicadas aflicciones y de hallarse sin Dios". En efecto, llegó a sentir "que toda su vida fue un continuo tormento, una pesada cruz, y un largo e intolerable martyrio".[15] Más aún, sus confesores tenían opiniones divididas acerca del verdadero valor de "sus visiones y revelaciones", y algunos las condenaban como ilusiones. Sus confesores diferían, en particular, acerca de la práctica de la comunión frecuente, y algunos querían limitarla a una por cada ocho días a fin de que no rivalizara con la práctica sacerdotal. En una ocasión, cuando tomó la comunión por error sin consentimiento de su confesor, fue severamente reprendida y se le prohibió tomar la comunión por "mucho tiempo". No obstante, el 15 de febrero de 1679, Inocencio XI había lanzado un decreto en el que instaba a la comunión frecuente, aunque sujeta a una preparación individual y a la recomendación del confesor. Y aun así, como observa Ramos, de acuerdo con san Vicente Ferrer, una comunión era igual a cientos de misas y cientos de sermones.[16]

Fue durante esta época que tuvo una visión de la Sagrada Trinidad en la que el Padre la trataba como a una hija, el Hijo como a una divina amante y el Espíritu Santo como a una esposa. Ella continúa:

> También he visto, a todas las tres Personas juntas y unidas en unión de identidad con el mismo ser de Dios. Trino y Uno, y no sé cómo explicártelo; si no es valiéndome de la común pintura de un cuerpo con tres rostros en todo iguales. Fuera de esto, he visto un ojo grande y resplandeciente, más que el Sol, que nos alumbra, el qual me acompañó por mucho tiempo continuando, y me andaba siempre mirando y entendía yo, que la misma Divinidad y ser incomprehensible de Dios.[17]

Debe decirse que la representación de la Trinidad como tres rostros en una monstruosa cabeza fue posteriormente condenada por Roma como impropia.

Desde la niñez, Catarina había sufrido el ataque de los demonios, de tal modo que más tarde declararía haber experimentado setenta años de martirio. En su caso, el dragón de siete cabezas del Apocalipsis se encarnaba en siete demonios principales, que guiaban el ataque sobre ella. Aunque protegida en parte por los ángeles, "esta varonil Amazona de Jesús" se encontraba siempre rodeada de "áspides, basiliscos, víboras y culebras, lagartos y esfuerzos asquerosos", para no mencionar ratas, chinches y pulgas. Aun cuando no era perseguida dentro de la iglesia, al entrar a su habitación peleaba grandes batallas nocturnas con los siete demonios, y usaba como defensa el agua bendita, la cruz y los relicarios, y como último recurso pedía la intervención de las huestes celestiales y de su "valeroso Capitán y Caudillo San Miguel". Por momentos los diablos la llevaban a los cerros a fin de golpearla y azotarla. En otra ocasión fue llevada a las profundas cavernas del infierno, donde los "infelices habitadores de aquel eterno cautiverio" sufrían tormento perpetuo. El 1º de mayo de 1679 supo, a través de una "soberana luz", que una gran reunión de demonios había planeado un complot contra ella y "contra todas las criaturas redimidas por la sangre de Christo". Mas gracias al rezo y a la ayuda de Dios, Catarina siempre triunfaba sobre estos "conciliábulos infernales" y, como el profeta Elías, tenía el poder de expulsar a los demonios, no sólo de su propio cuarto, sino también de las casas y de las personas de toda la ciudad.[18]

Cuando Ramos describe la entrada de su heroína al infierno, añade: "No digo que Catarina descendió al infierno en cuerpo" sino más bien que experimentó en su espíritu todos los tormentos de esta zona. Tras describir sus batallas, Ramos comenta que los lectores no expertos en "los caminos y ocultas sendas del espíritu" podrían no entender que:

> El alma de Catarina se apartasse del cuerpo, para batallar con las bestias fieras; ni que se valiese de sus corpóreos y materiales brazos, para forcejear y probar las fuerzas de su valor con los agigan-

tados y malos ángeles: porque las almas contemplativas obran y sustentan estos y semejantes combates en idea; valiéndose (aun quando sus cuerpos están inmóviles e impedidos) de sus propias facultades como si real y verdaderamente les ayudaron sus materiales corpóreos miembros.[19]

Aquí Ramos abraza la doctrina de la levitación espiritual en la que el alma vuela libre de ataduras terrestres de la carne y, como un "águila real", puede elevarse sobre las nubes y a través del mundo. Más aún, insiste en que, incluso al soñar:

no cesa de obrar el alma: ella medita, razona, habla, negocia, pelea y vence: sin apartarse del cuerpo, se va volando por tierras y mares, para buscar a un amigo, con quien consolarse, o a un enemigo, con quien esprimar esforzando sus armas: ella se regocija, se apresura, se empeña en negocios y empresas arduas, y no pudiendo usar de los miembros de su cuerpo, se vale de sus propias potencias, para conseguir sus deseos, y en el campo de su idea la obra todo, como si realmente passara, o como si el mismo cuerpo le ayudara.

Durante todo este tiempo, afirma Ramos, Catarina hablaba con Dios, "dormida y despierta", y en sus "arrobamientos y éxtasis" experimentaba "soberanas abstracciones, por participación en los atributos de aquel divino Señor".[20]

La doctrina de la levitación y la translocación místicas, que retrata el alma como una entidad liberada de los confines del cuerpo, tenía implicaciones políticas. En 1678 Catarina se reunió con la Virgen María para ayudar a salvar a los españoles de un huracán caribeño que, con demoniaco ímpetu, intentaba destruir sus naves. En una visión vio a Felipe IV como una gran águila atacada por halcones, y alabó a la Casa de Austria por ser "escogida de Dios en la Ley de Gracia, como la de Abraham en la escrita". En 1672-1673 rezó por los ejércitos de la "Católica monarquía" en su campaña contra las fuerzas francesas en Flandes. Pero Catarina lamentaba abiertamente la pereza y la insensibilidad de los españoles de entonces, pues habían permitido que los piratas extranjeros dominaran el Caribe y causaran estragos en los puertos costeros de la región. Actuaba, según Ramos, como un "Ángel Universal" en las aguas del sur de Nueva España,

ayudando al capitán español a vencer a los piratas ingleses y franceses.[21] En 1674 se internó en Asia, China, las Filipinas, Japón y Mogor con la esperanza de difundir la fe católica, y en 1678, al ver un cometa sobre Japón, le pareció que significaba que el emperador se convertiría al catolicismo y en un aliado del rey de España. Más cerca de casa, en 1680, previó la rebelión de Nuevo México y el martirio de los misioneros franciscanos en aquella provincia. Asimismo, entró en correspondencia con los misioneros jesuitas en California y entre los tarahumaras. En pocas palabras, Ramos describe a Catarina como un águila real y compara sus visiones con aquellas encontradas en los libros del Apocalipsis y del profeta Ezequiel.[22]

IV

En 1692, Alonso de Ramos publicó el tercer volumen de *Los prodigios* en la Ciudad de México y lo dedicó a la "muy noble y cesárea imperial ciudad de la Puebla de los Ángeles en esta Nueva España". La obra fue aprobada por Alonso de Quirós, el capellán jesuita del virrey Conde de Gálvez; por José Vidal, el famoso predicador jesuita, y por el provincial jesuita, Ambrosio Oddon. En su prefacio Ramos agradece al ayuntamiento de la ciudad por cubrir los costos de la publicación y recuerda que en 1681, en vísperas de la fiesta de Corpus Christi, Catarina tuvo la visión de una corona imperial de color dorado que se cernía sobre Puebla, y atestiguó la concurrencia de incontables ángeles y santos, todos vestidos como para una fiesta de boda, que entraban a la ciudad para reunirse con ella y sus padres confesores y benefactores. Este volumen fue más breve que sus predecesores e incluía el texto del sermón fúnebre de Aguilera. El anterior énfasis en los sufrimientos fue reemplazado por la gozosa afirmación de que Catarina había logrado la unión con la divinidad, y se enfatizaba su determinación de liberar tantas almas como fuera posible de los sufrimientos del Purgatorio.[23]

Ramos ya había descrito el extasiado amor a Cristo que por momentos envolvía a Catarina, orillándola, casi en embriagadora dicha, a que se arrojara a "besarle los pies, después las sagradas llagas, y abrazándose últimamente con el divino cuerpo experiment[ara] un abysmo de gozos y consuelos inexplicables".[24] Pero ahora Catarina se sentía capaz de expresar su confianza en la salvación: sostenía que "he hallado a mi divino Amante" y que nunca lo dejaría, y que si él la condenaba a sufrir en el Purgatorio tenía confianza en su amor, por lo que le dijo a Cristo: "Ya Señor, te cogí, ahora no te tengo que dexar". Es más, agregaba: "Muchas veces me veo obligada a pedir y clamar al Señor suspenda el raudal copioso de mis misericordias, porque se reconoce mi espíritu anegado en un océano de júbilos y celestiales deleytes".

Una vez más, en octubre y noviembre de 1673, Catarina vivió constantemente en un "profundo mar de dulces aguas y un cielo de gloria", un tiempo en que le pidió a Cristo: "Desampara mi corazón y vete a alumbrar el mundo y a encender en llamas de amor todas las otras almas escogidas". De esta manera, sentía que estaba unida con Cristo como niño, como hombre y en el sacramento, y que, además, era una unión con su creador y salvador. En junio de 1678 Catarina tuvo una misteriosa visión de tres muchachos. Ramos se muestra confundido respecto de su significado, pero deduce que representa a la Sagrada Trinidad, especialmente porque uno de los niños se convierte en un ave blanca, el símbolo del Espíritu Santo. Catarina, por su parte, concluye que, aunque sus sentidos y su cuerpo seguían sufriendo miseria y dolor, su alma experimentaba entonces "la unión estrecha, que tienen mis potencias con estas tres divinas Personas, y que [se] me representan [como] pequeños niños". Pese a ello, Catarina humildemente dice: "Soy un gusanillo y soy la peor del mundo".[25]

En sus últimos años Catarina atrajo muchas donaciones,

por lo que le fue posible ayudar a sacerdotes pobres y a otros que igualmente sufrían de estrechez. También usó ese dinero para liberar al menos a cuatro esclavos, y posiblemente a más, de los obrajes —los talleres textiles que servían de prisión para malhechores, esclavos o personas sumidas en la mayor pobreza—. Al mismo tiempo, según afirmación de Ramos, en 1677 Catarina tuvo una visión de las almas sufriendo en el Purgatorio y le suplicó a Cristo por su rescate. En respuesta Cristo dijo: "Saca sangre de mis llagas y espárcela por el mundo, pues te he hecho dispensera de mi sangre". En cumplimiento de este mandamiento, viajó por el mundo en compañía de su ángel guardián, la Virgen María y san Miguel, dispensando la sagrada sangre de la salvación. También visitó el Purgatorio y cosechó el éxito al salvar "innumerables almas", entre ellas algunos nativos de China y Japón, por no mencionar a papas, reyes, obispos, religiosos de todas las órdenes y soldados. Cuando, el 15 de septiembre de 1680, Cristo le preguntó si estaba lista o no para entrar al cielo, ella le contestó que deseaba permanecer en la tierra a fin de salvar más almas, y cuando él preguntó cuántas deseaba ella sacar del Purgatorio, Catarina le respondió: "Millones". [26]

Al menos una vez Catarina fue llevada al infierno, donde encontró las almas de los condenados sufriendo indecibles tormentos. Pero en esa ocasión se le dijo "No te canses en pedir, que es mal sin remedio". La manera en que la ruda justicia de Dios se llevaba a cabo aparecía en la siguiente escena: "En la muerte de un hombre rico se le representó el alma del difunto en forma de un gusano muy grande, gordo y blanco pero muerto, al qual iban arrastrando con facilidad muchas hormigas pequeñas para arrojarle en un horno encendido. Entendió por las hormigas a los demonios y por el gusano al dicho difunto gordo en el caudal".

Alrededor de esta época Catarina se sintió preocupada por

el destino de su hermano menor, que languidecía en el limbo, sin duda por haber muerto como un infante y sin recibir el bautismo. Cuando ella le preguntó a Cristo si su hermano podría entrar al cielo, él le contestó: "Pues ¿no soy poderoso para llevarle a mi Reyno?" Y cuando ella hizo reparos, él le dijo: "¿Por qué no rezas conmigo por él?", a lo que ella contestó que sus confesores le habían enseñado que estaba mal rezar por infantes no bautizados, puesto que, sin el sacramento, el pecado original no podía ser borrado ni tampoco podían obtenerse gracias divinas. En ese momento Cristo le respondió que ella debería consultar a su padre confesor. De acuerdo con Ramos, éste entonces les planteó la pregunta a un grupo de teólogos eruditos, presumiblemente compañeros jesuitas, que concluyeron que, puesto que Dios es omnipotente y todopoderoso, entonces por gracia extraordinaria podría intervenir y llevar al cielo al hermano de Catarina. En efecto, estos jesuitas mexicanos del siglo XVII concebían a Dios como un monarca poderoso, el origen y ejecutor de la ley divina, quien, sin embargo, como absoluto soberano, detentaba el derecho a suspender sus operaciones en casos extraordinarios.[27]

Ramos concluye su recuento insistiendo en que Catarina había adquirido un nivel muy alto de contemplación mística, y cita al autor clásico Juan Casiano, al efecto de que "la divina contemplación y la oración en la quietud, que nos une con Dios, es el fin de los exercicios religiosos". Afirma luego que Miguel Godínez, autor de la *Práctica de la teología mística*, le dio a Catarina "un librito" de meditaciones y alentó la práctica de la presencia de Dios, lo que llevó a entablar una "conversación familiar" con Dios. Y cita la propia descripción que Catarina ofrece de su contemplación, aunque sin duda corrigiendo su dicción:

> De aquella presencia continua del Señor, que ya tengo explicada en otras ocasiones, me viene una soberana luz, que se apodera de mi suerte, que bañada y penetrada mi alma de este extraordinario

> Don ve, o se le representa sin forma, imagen ni figura el Divino con sus atributos, perfecciones, misterios, verdades de nuestra Santa Fe, y otras cosas divinas reveladas al alma, con un modo tan realzado y extraordinario, que conturba a toda la naturaleza, e inmuta con suavidad y gozo a todas las superiores potencias del espíritu.

Ramos explica que en el funeral de Catarina su protector, el capitán Hipólyto del Castillo y Altra, había deseado vestirla con un hábito franciscano, puesto que ella había usado siempre el escapulario de la Tercera Orden, pero Ramos y su confesor prefirieron enterrarla con "el hábito y vestido común de viuda en que había vivido".[28] Ramos agrega que todos los gastos del funeral fueron cubiertos por Cristóbal de Castillo.

A pesar de la aclamación universal en Puebla y del poderoso apoyo de la Compañía de Jesús en la Nueva España, el 24 de diciembre de 1696 la Inquisición mexicana expidió un edicto en el cual condenaba la *Primera parte de los prodigios de la omnipotencia...* por contener "revelaciones, visiones y apariciones inútiles, inverosímiles, llenas de contradicciones y comparaciones improprias, indecentes y temerarias [...] y con doctrinas temerarias y contrarias al sentir de los doctores y la práctica de la Iglesia Universal". Por ese entonces algunos reportes habían llegado al jesuita general en Roma de que Alonso de Ramos, que había sido premiado con la nominación a rector del colegio jesuita en Puebla, tenía un grave problema de alcoholismo. Ramos fue removido de su oficina y confinado en una celda, de la que, en 1698, escapó, y luego intentó matar a su sucesor como rector. La última noticia que tenemos de él data de 1708, cuando todavía permanecía confinado a causa de su locura. Su enorme libro fue confiscado y nunca más reimpreso, al grado de que fue difícil conseguir una copia. La modesta y cautelosa biografía de Castillo Grajeda se convirtió, por lo tanto, en la fuente por antonomasia acerca de Catarina de San Juan.[29]

V

El propósito de este artículo ha sido demostrar la exactitud con que O'Gorman capturó la extraordinaria mentalidad religiosa de la época barroca en Nueva España. Al mismo tiempo, he tratado de mostrar implícitamente el problema central que conlleva interpretar la vida y las revelaciones de Catarina de San Juan; ello se traduce en la necesidad de determinar en qué grado Alonso de Ramos reescribió su vida temprana y mejoró su lenguaje hasta hacerlo irreconocible. Hasta qué punto se enfrascó en una mera invención es algo que nunca podrá saberse. Una extraordinaria característica de toda esta historia es el nivel en que la reputación de Catarina de San Juan fue una creación deliberada de la Compañía de Jesús. Los dos jesuitas criollos más prominentes, Antonio Núñez de Miranda y José Vidal de Figueroa, el primero director espiritual de monjas y el segundo fundador de las misiones de predicación entre los dueños de fe, se encontraban entre sus numerosos patronos y animaron la publicación de *Los prodigios de la omnipotencia*. En la esfera doctrinal la suposición más significativa ofrecida por Ramos fue que el alma o el espíritu humano podían operar libres de las ataduras del cuerpo y elevarse a los cielos, para ahí combatir a los demonios o rescatar a los pecadores del Purgatorio. Ni qué decir tiene que su doctrina estaba fuertemente aliada con una visión temerosa o despectiva de la carne. Lo que queda por establecer es el grado en que Ramos se inspiró en las vidas de Isabel de la Encarnación y María de Jesús, publicadas dos o tres años después de que él emprendiera la dirección espiritual de Catarina de San Juan.

Para contrastar y comparar y, por ese medio, demostrar la jerarquía de la cultura barroca en la Nueva España, vale la pena considerar brevemente un complejo poema que fue publicado el mismo año que Alonso de Ramos completó *Los prodigios de la omnipotencia*... En 1692 aparece en el segundo volumen de sus *Obras*, impresas en Madrid, el *Primero sueño*,

de sor Juana Inés de la Cruz.[30] En esta sublime exploración sor Juana describe el vuelo nocturno de su alma, liberada de las ataduras de la carne. El poema abre con la noche cayendo sobre el mundo y con los tranquilizantes efectos del sueño sobre los principales órganos del cuerpo. Cierra con el Sol que asciende, con la reanimación del mundo natural y el despertar de las demandas físicas del cuerpo. Durante dicho vuelo el alma observa dos grandes pirámides que se levantan en Memphis; sus altos picos forman los símbolos homéricos de la torre mental del alma y su quemante deseo de ascender hacia la Primera Causa de la creación. Pero la vertiginosa euforia de esta visión desde las alturas, alcanzada cuando el alma se concibe a sí misma momentáneamente como la soberana de un mundo sublunar, se colapsa en la confusión y la desesperación al confrontarse con su incapacidad para comprender la inmensa multiplicidad del universo. Confundida por el fuego luminoso del Sol, símbolo perenne del Supremo Ser, el alma se desploma como otro Ícaro, expulsado de las brillantes luces de las constelaciones. Pero, todavía atormentada por su deseo de comprender la múltiple complejidad del mundo natural, sigue luchando como una nave en aguas procelosas, para encontrar refugio en la seguridad de las categorías lógicas de Aristóteles. Con ayuda de ellas, examina poco a poco la gran Cadena del Ser, moviéndose desde los minerales inanimados hacia las plantas y los animales y luego de los hombres hacia las estrellas. En este vasto universo, el hombre figura como el microcosmos, mitad bestia y mitad ángel, tan capaz como el profeta Isaías o san Juan el Divino de atravesar los cielos en una visión profética, pero al mismo tiempo como la estatua de Nabucodonosor, dotada de una cabeza y un pecho de oro y plata pero con pies de arcilla, lista para derrumbarse. La tarea de comprender la Naturaleza era digna de Hércules, pero suficientemente dificultosa como para intimidar al más valiente

espíritu: una empresa que propiciaba el destino de Faetón, cuya audacia al cabalgar el carro del Sol llevó a Júpiter a destruirlo. Mientras el amanecer se aproxima, el alma vuelve al cuerpo y la conciencia regresa.

VII. SACERDOTES E INDIOS: EL MINISTERIO PARROQUIAL*

I

Si bien la conquista espiritual de la Nueva España y las campañas de extirpación de la idolatría en el Perú del siglo XVII han inspirado una amplia variedad de estudios, por otro lado, relativamente poco se ha escrito sobre el ministerio parroquial durante los años centrales de la época colonial. Sin duda alguna, en su *Magistrates of the Sacred* (1996) William B. Taylor ofrece un estudio magistral de las relaciones entre los párrocos y sus congregaciones nativas en la arquidiócesis de México y en la diócesis de Guadalajara, pero se centra en lo acontecido hacia finales del siglo XVIII, con las reformas borbónicas y la crisis política ulterior.[1] Todavía queda un amplio espacio para la exploración de la manera en que el sacerdocio criollo buscaba imponerles preceptos y normas católicos a sus feligreses indios. El tema es amplio y casi inagotable. Sin embargo, el propósito de este trabajo es ofrecer una introducción a las guías y los manuales que fueron comúnmente consultados por el clero parroquial de aquella época. El enfoque es cronológico y no temático, y aunque implica cierta repetición, tiene la ventaja de registrar los cambios de perspectiva que ocurrieron con el paso del tiempo.

En la introducción a *El ayudante de cura* (1766), una breve obra escrita por el licenciado Andrés Pérez de Velasco, el sacerdote de la parroquia de Santo Domingo Itzocan (la moderna Izúcar), el doctor Andrés de Arce y Miranda, rector del cabildo de la catedral de Puebla y obispo electo de San Juan de Puerto Rico, elogió al autor por su consumado dominio de la "lengua mexicana" y observó que había pasado muchos años suministrando servicios a los indios y negros de la región de Córdoba. En cuanto al tema de la obra, el ministe-

rio parroquial ejercido entre los indios, observó que aunque numerosos autores, entre ellos José Gumilla en su *Orinoco ilustrado y defendido* (1741), desestimaban a los nativos como poco más que bestias, él mismo, con veinte años de experiencia como sacerdote, prefería decir: "Éstos son unos pobres que nos enriquecen, unos desnudos que nos visten, unos hambrientos que nos dan sustento y unos inútiles que nos sirven". En efecto, la agricultura, las minas, las ciudades y la Iglesia: todo dependía del trabajo de los indios; y, sin embargo, cuando se aplicaba a los nativos de América, ¿no parecía ser correcta la máxima de Aristóteles de que su destino era "nacer por su naturaleza esclavos o siervos, yendo a contracorriente de la ley de la común naturaleza, que a todos los hombres nos hace libres…"? Por otra parte, no sólo los españoles, sino también los mulatos y los negros, se aprovechaban de la falta de espíritu de los indios para dominarlos, y de esta forma "vienen a ser criados de nuestros criados" y por lo tanto sufren la maldición que Noé puso en todos los hijos de Cam. En cuanto a su carácter, Arce y Miranda observó que estaban constantemente ebrios, que eran mentirosos y dados a robarse cosas pequeñas, pero al mismo tiempo eran humildes y obedientes y no estaban carcomidos por la avaricia, es decir, poseían las virtudes franciscanas. En cuanto a su castigo, citaba a "Montenegro", en el sentido de que los indios se beneficiaban mucho más de 20 o 25 latigazos dados con amonestación y pena que de 100 o 200 latigazos administrados con crueldad. Y, en general, eran preferibles las parroquias indígenas a las habitadas por "gentes de razón" (españoles y castas), que eran más propensas a quejarse.[2]

La importancia de la introducción de Arce y Miranda no reside en estas opiniones, sino en la lista de libros que recomendaba leer a todos los ayudantes, es decir, a todos los vicarios que ayudaban al cura o párroco.[3] Elogiaba la *Monar-*

quía indiana (1615 y 1723) de Juan de Torquemada por ser una "obra inmortal" que podía ser invocada al recordar a los indios las leyes estrictas que los gobernaban en su "época gentil". Tras destacar la necesidad de aprender buen "mexicano" coloquial, es decir, náhuatl, citaba ocho guías y manuales, cuatro en español y cuatro en mexicano, que debían consultar. Los textos eran los siguientes:

Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios* (Madrid, 1668)

Fray Manuel Pérez, *Farol indiano y guía de curas de indios* (México, 1713)

Andrés Miguel Pérez de Velasco, *El ayudante de cura* (Puebla, 1766)

Ignacio de Paredes, S. J., *Catecismo mexicano* (México, 1758)

Martín de León, *Camino del cielo, en lengua mexicana* (México, 1611)

Fray Juan de la Anunciación, *Sermones de tempore en lengua mexicana* (México, 1577)

Fray Francisco de Ávila, *Arte de lengua mexicana y breves pláticas de los misterios de Nuestra Fe Católica* (México, 1717)

Cabe señalar que de estos libros era el más importante el tratado de Montenegro, una obra ampliamente consultada por el clero parroquial en México. El *Catecismo* de Paredes era una traducción al "mexicano" de la conocida obra de Jerónimo Ripalda, S. J.[4] En las páginas siguientes se analizarán los cuatro libros en español y se añadirá un quinto libro titulado *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías* (Puebla, 1692), escrito por Diego Jaymes Ricardo Villavicencio.

II

En su *Advertencias para los confesores de los naturales* (1600), un libro impreso en el convento franciscano de Santiago Tlatelolco, fray Juan Bautista admitió que muchos sacerdotes se sintieron decepcionados cuando descubrieron que los indios que buscaban recibir el sacramento de la penitencia rara vez expresaban tristeza o arrepentimiento por sus pecados. Señaló que incluso en Europa la "gente de cortos entendimientos" a menudo carecía de contrición. Pese a

ello, a los nativos que querían confesarse y no deseaban ofender a Cristo se les debía proporcionar el sacramento y sus beneficios. Al mismo tiempo, advirtió que era inútil tratar de hacer que los indios distinguieran entre sus pecados veniales y mortales, y aún más preguntarles cuántas veces habían cometido un pecado determinado. En el mejor de los casos se podía preguntar si la ofensa había durado un mes o un año. Uno de los problemas era que los mandones, los oficiales de la comunidad, a menudo llevaban a la iglesia a personas que no estaban preparadas. Otro era que, puesto que la obligación anual de confesarse y comulgar venía durante la Pascua, hacia el final de la Cuaresma, algunos indios querían recitar los pecados de toda su vida, aunque a veces omitían algunos pecados graves recientes. Sin embargo, fray Juan Bautista respondió que aunque los nativos a menudo olvidaban algunos de sus pecados, debían ser absueltos, ya que podrían recordarlos el año siguiente. En casos de robo grave tenía que imponerse la restitución; pero, en cuanto a la penitencia, señalaba que muchos indígenas no recitaban las oraciones que se les exigían, los cinco padrenuestros y las cinco avemarías, y le parecía a menudo más recomendable que se les exigiera que se flagelaran o cargaran una cruz en las procesiones de Cuaresma.[5]

Un problema que habría de reaparecer en la bibliografía posterior surgió de la obligación de administrar la confesión a las parejas de novios antes de casarse. A menudo ocurría que el hombre y la mujer disentían cuando se les preguntaba si habían tenido relaciones sexuales. Este desacuerdo creaba un dilema moral para el confesor, quien corría el riesgo de cometer un pecado mortal al no administrar el sacramento de forma apegada a la verdad. La solución, para evitar esta "pesadilla", era tener confesores separados para el hombre y la mujer en vísperas de la boda. En este contexto, fray Bautista observó que los indios no estimaban la virginidad de la

mujer tanto como lo hacían los españoles, por lo que la pérdida de esa condición no implicaba necesidad alguna de compensación, siempre y cuando la mujer hubiese dado su consentimiento.[6]

Juan Bautista criticó duramente a aquellos sacerdotes que deseaban negarles la comunión a los indios con el argumento de que los nativos a menudo estaban ebrios y eran "inhábiles, rudos y faltos de capacidad y razón". En cambio, él había encontrado que muchos nativos se acercaban a recibir el sacramento con temor y devoción; que habían confesado sus pecados con tristeza; y que, aun en el caso de ser bárbaros, no eran faltos de razón. Siempre había que recordar que "en su gentilidad tenían su policía [un refinamiento y orden] muy grande en su gobierno político". Y habían demostrado ser hábiles en las artes mecánicas y capaces de tratar a los españoles. Estas consideraciones lo llevaron a concluir: "De donde claramente se echa de ver que la rudeza que en ellos vemos no es natural, sino falta de instrucción y de comunicación con gente dotada de inteligencia y discreción". En cualquier caso, aunque "el villanaje de muchas partes de España [es] más rudo y de menos política que estos naturales", era admitido en el sacramento. También recordaba que cuando un sacerdote se había quejado de que los indígenas no eran verdaderos cristianos y no sabían cómo confesar sus pecados, un viejo indio le había respondido: "Pongan tanto cuidado los padres en hacer [a] los indios Cristianos, como ponían los ministros de los Ídolos en enseñarles sus ceremonias y ritos, que con la mitad de aquel cuidado seremos los indios buenos cristianos".[7] En este contexto, Juan Bautista se refirió al "libro de los ritos y de conversión de los indios", parte 2, capítulo 23, escrito por el famoso misionero franciscano fray Toribio de Benavente, alias Motolinía, donde se relata que cuando el hijo del señor principal de Huejotzingo, don Diego, había caído enfermo en la infancia mientras vivía

en el convento local y había pedido la comunión, ésta le había sido negada; pero de forma repentina y milagrosa había sido visitado por dos franciscanos que le administraron tanto la comunión como la extremaunción y luego desaparecieron de la vista.[8]

Juan Bautista discutió las complicadas reglas que rigen las obligaciones del ayuno y la abstinencia en ciertos días del año y las reglas más simples que rigen la elección del cónyuge. En cuanto a la idolatría, negaba su existencia y afirmaba que todo lo que quedaba de las antiguas creencias eran una serie de supersticiones y algunas prácticas de hechiceros, curanderos y chamanes, quienes lanzaban hechizos y prescribían remedios. En lo que respecta al controvertido asunto de qué tanto de la doctrina cristiana debían conocer los indios, señaló que había varias opiniones sobre lo que se les debía exigir, pero hizo hincapié en que para la edad de catorce años ya debían conocer de memoria los siete sacramentos y los diez mandamientos, y, sobre todo, la regla de oro de la moral, formulada por él en los siguientes términos: "Lo que no querrías para ti, no lo quieras para tu prójimo; y lo que querrías para ti, eso quiere para tu prójimo".[9]

Aunque fray Juan Bautista negó la existencia de la idolatría en su congregación india, a finales del siglo XVII el licenciado Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, originario de Quechula, en la provincia de Tepeaca, publicó su *Luz y método de confesar idólatras y destierro de idolatrías* (1692) para advertirles a sus compañeros clérigos que en cada comunidad nativa había "maestros ministros del demonio [...] como rabíes entre los judíos" que practicaban sus ritos en lugares secretos. El libro estaba dedicado al obispo de Oaxaca, Isidro de Sariñana y Cuenca, quien, en una carta al autor, lamentó que después de siglo y medio de enseñanza cristiana, aquellos "miserables" siguieran hundidos en la idolatría y, bajo la máscara del ritual católico, continuaran adorando a dioses

viejos y nuevos de su propia invención. Para erradicar este mal era necesario llegar a los corazones de los indios a través de la predicación apropiada. Pero, a fin de eliminar "[l]as perniciosas reliquias de Baal [...] he edificado en esta ciudad cárcel perpetua para reclusión de dogmatistas y maestros, juzgando que extraerlos y sacarlos de sus pueblos, es arrancar las raíces de la Idolatría". Por su parte, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, también afirmó que los indios se inclinaban a ocultar su idolatría mediante la devoción a las imágenes sagradas, e insistió en que los agentes de este culto debían ser castigados y encarcelados. No obstante, instó a la clemencia para el indio común, pues: "los azotes, las cárceles y los grillos, estropean y aun matan, pero no convierten, ni sanan. Más rinde el corazón del ministro, cuando se muestra amoroso a los Indios, que cuando el celo esgrime rigores".[10] En una palabra, abogaba por la persuasión en lugar del castigo.

Como párroco del barrio de Santa Cruz Tlacotepetl, Villavicencio, con la experiencia de treinta años en el ministerio, les recordó a sus compañeros curas que la Iglesia era un paraíso terrenal, un jardín adornado por el árbol de la vida, y definió sus límites mediante el clero de la parroquia, que hacía las veces de querubín y protegía "el paraíso de la Nueva España" de la gran serpiente, el diablo. No obstante, la mayor ofensa a Dios era la idolatría, es decir, negar su autoridad y adorar al diablo en forma de ídolos, del mismo modo que cuando Israel ofrecía sacrificios a Moloch o a Baal. Por otra parte, les recordó a sus lectores que en la Nueva España, según Bernal Díaz del Castillo, el historiador de la conquista española, la tierra había sido totalmente subyugada por "el tiránico dominio del Príncipe de las tinieblas y Padre de las mentiras", y estaba repleta de templos, altares, sacrificios humanos y "malditos Papas". En aquel momento los indígenas practicaban costumbres abominables, tenían

muchas esposas, se regodeaban en vicios antinaturales y practicaban el canibalismo. En el gran templo de México-Tenochtitlan había dos altares dedicados, respectivamente, a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca, el dios del infierno, a los que se ofrecían más de 2 500 víctimas cada año.[11] De la misma manera en que Dios había enviado a David para combatir a Goliat, Cortés, a quien los indios llamaban "Señor Malinche", había llegado para derrocar a Moctezuma. Villavicencio también escribió:

> [E]nvió Dios a este Reino en el tiempo que tenía predefinido abeterno contra el poderoso Monarca y grande Emperador Moctezuma, al valiente héroe sin segundo en valor Don Fernando Cortés, como a la tierra de Egipto, contra el Faraón, a Moisés, su capitán y caudillo, para que como aquel libró del poder de aquel tirano a su escogido Pueblo Israelítico, y lo encaminó con prodigios a la tierra de promisión: así éste, en este reino, con valentías prodigiosas y singulares hazañas, sacase de la sujeción y dominio, no tanto del obstinado Idólatra Moctezuma; como de la opresión y vasallaje de aquel más que Faraón, rebelde cruelísimo tirano, el príncipe de las tinieblas, padre de las mentiras, el soberbio Lucifer.[12]

Después del gran asedio de México-Tenochtitlan, miles de indios murieron por los efectos de la guerra, el hambre y la peste. Y Dios confió el reino a España, a los Reyes Católicos y a la Iglesia.

Y, sin embargo, a pesar de esta gran victoria, según afirmó Villavicencio, el Diablo permanecía libre en la Nueva España, todavía activo en lugares secretos y ocultos. Hace sólo quince años, aseveraba, todo un grupo de indios involucrados en este culto idólatra habían sido descubiertos y posteriormente vendidos como esclavos a los talleres textiles y fábricas de azúcar en Atrisco. Él mismo había encarcelado a "un rabino" de esta secta, el cual confesó que unos treinta indios se habían reunido en una cueva secreta y habían dado en ofrenda un ave y su sangre, con la promesa de ayunar durante cuatro días con sus noches. En confesión, una mujer india le dijo que había visto el sacrificio y despedazamiento de "criaturas". En efecto, en la mayoría de las aldeas había

"rabíes idólatras" que asumían el cargo de "Papas y sacerdotes". Villavicencio expresó la esperanza de que el obispo de Puebla pudiera seguir el ejemplo de Sariñana y construir "una prisión segura y perpetua". ¿Acaso Moisés no había matado a todos los adoradores del becerro dorado y Elías sacrificado a los cuatrocientos profetas de Baal? Se hallaba prueba de la influencia de la idolatría y sus ministros "por el tumulto, que en el año de 1692 hicieron en México, quemando al Palacio".[13] ¿Acaso no era una señal de la ira de Dios que con los altos precios del maíz y el trigo tantos nativos estuvieran muriendo, en especial niños?

Villavicencio concluyó haciendo un llamado a sus compañeros curas para combatir con todas sus fuerzas "la infernal y diabólica peste de la Idolatría"; admitía que algunos sacerdotes decidían no inmiscuirse en estos asuntos, temiendo que los aldeanos provocaran disturbios o les acarrearan falsas acusaciones en los tribunales, pero a su juicio tal manera de actuar no era sino la de un cobarde o un mercenario, en vez de la de un pastor o un cura. Otros descuidaban sus deberes al limitarse a decir misa y realizar confesiones a gran velocidad, sin la debida investigación. De hecho, recordaba que un indio de su parroquia, un buen cristiano, al visitar otro distrito y hablar con los nativos acerca de los misterios de la fe y de los diez mandamientos, había escuchado a éstos responderle que desconocían asuntos como el cielo y el infierno, el juicio final y la resurrección. Como advertencia a los sacerdotes que no lograban cumplir sus funciones, Villavicencio recordó el horrible sueño de san Vicente Ferrer, quien vio que al morir san Bernardo otros treinta mil cristianos también habían muerto y sólo se había salvado un alma, en tanto que tres habían caído en el purgatorio y el resto habían sido condenados a las llamas del infierno. Sin embargo, podían encontrar consuelo en el ejemplo de Jordán de Sajonia, quien se libró del purgatorio a causa del número de

almas que había salvado al escuchar tantas "confesiones de los pobres".[14] En este contexto, Villavicencio citó el ejemplo del más ilustre obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, a quien alabó como "aquel que fue dechado de Prelados y ejemplar de Sacerdotes y curas, en el celo de la honra y gloria de Dios y de su Iglesia"; no dudaba en compararlo en cuanto a talento y virtud con una serie de profetas y santos, y concluía que "él enseñó y predicó con su vida, palabras, obras y pluma", expresando a la vez la esperanza de que "aquel de quien se espera que atendiendo la Iglesia a sus méritos, a sus virtudes y su Santidad, lo honrara, poniéndolo en el catálogo de sus Santos".[15]

III

Con mucho, el manual más influyente fue *Itinerario para párrocos de indios*, publicado en Madrid en 1668 y dedicado al presidente en funciones del Consejo de Indias; su importancia queda señalada a partir de entonces por no menos de seis reediciones hasta el año 1771.[16] Su autor, Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), fue aclamado por un lector jesuita como "un nuevo Colón", y como "el caudillo del Pueblo de Dios [...] en este *Orbe indiano*".[17] Montenegro había sido educado en el Colegio Mayor de San Bartolomé, en Salamanca, antes de unirse al cabildo de la catedral de Santiago de Compostela, donde también enseñó teología y fungió como rector de la universidad de esa ciudad. Consagrado obispo de Quito en 1654, permaneció en esta sede hasta su muerte, por lo que su visión del ministerio parroquial fue determinada por sus amplias lecturas y su experiencia en Ecuador.[18] En lo que a información y principios acerca del Nuevo Mundo se refiere, los autores en los que más se basó fueron Juan de Solórzano Pereira —el gran jurista—, José de Acosta —el cronista jesuita—, fray Juan de Torquemada —el historiador franciscano de México— y fray Antonio de Remesal —el cronista dominico de Guatemala, que había cele-

brado los trabajos de Bartolomé de Las Casas—. En efecto, en las secciones introductorias de su gran obra, Montenegro intentó proporcionar una síntesis de lo que estos autores habían escrito sobre los pueblos nativos de las Indias, para de este modo transmitir las controversias y conclusiones de una época anterior a las generaciones posteriores de sacerdotes criollos.

Para empezar, Montenegro citó la *Política indiana* (1648) de Solórzano, que calificó como "un rico archivo de todas las materias de este Nuevo Mundo", y elogió a su autor por ser "el sol de nuestro hemisferio". Le complacía hacerse eco de Solórzano cuando éste definió la bula papal de 1493 emitida por Alejandro VI como la carta y título de propiedad con que la monarquía española garantizaba "su principado y señorío supremo" sobre todo el Occidente. En efecto, "[s]on los Católicos Reyes de España ministros, Agentes del Papa, Delegados Apostólicos y Vicario de Dios en las Indias y primeros motores de la conversión de Infieles y de los predicadores de la Divina palabra…" Al mismo tiempo, hizo hincapié en que nunca había sido lícito predicar el evangelio cristiano por la fuerza de las armas, pero se inclinó ante la autoridad tanto de Acosta como de Torquemada, quienes argumentaban que la experiencia había demostrado que la conquista, o por lo menos la presencia militar, era necesaria si el clero misionero había de ser protegido de una masacre. Al mismo tiempo, Montenegro afirmó que había un gran número de nativos en este "Polo Antártico de las Indias" asentados en selvas y montañas que eran culpables de los delitos más atroces contra la ley natural.[19]

En su discusión sobre "La naturaleza y costumbres de los indios", Montenegro citó la obra de Acosta *De procuranda indorum salute* (1588) y su división tripartita de los "bárbaros", con los chinos y los japoneses en la primera categoría, los peruanos y los mexicanos en la segunda, y el resto de los

indios americanos en la tercera. Mientras que los asiáticos del este "tienen su forma de República, pues tienen sus Reyes, letras y caracteres y otras cosas, que muestran ser hombres de capacidad", por el contrario, aunque los peruanos y los mexicanos "tienen alguna política, toda está mezclada con tiranía, con tantos errores y supersticiones tan diversas, que les obscurecen la corta y menguada luz que tenían de la razón". De hecho, a pesar de todos los esfuerzos del clero católico, todavía se caracterizaban por una "tosca barbaridad", y Torquemada, Acosta, Solórzano y Remesal estaban de acuerdo en que la mayoría de ellos eran propensos a la embriaguez, además de ser indolentes, tímidos, cobardes, difíciles de disciplinar y, sobre todo, "rudos y miserables". Sabían muy poco de las doctrinas de la fe católica y "solamente les agrada lo ceremonial" de la religión. Montenegro exclamaba que si algún pueblo del mundo podía ser llamado miserable, era el de "los indios de esta América", pues tal era la pobreza de su vivienda, su ropa y sus alimentos, por no hablar de su mala comprensión y su poca capacidad incluso para hablar, que su condición provocaba piedad incluso en un corazón de bronce. Al definir a los indígenas como un pueblo miserable, insinuaba que habían perdido su felicidad anterior y ahora debían ser vistos como objeto de compasión y misericordia.[20] Una característica más distinguía a los indios de los españoles: ellos vivían "sin hacer pundonor de la honra propia, ni de la de sus hijas". En general, se atribuía poco valor a la virginidad de las mujeres y la mayoría de los indios tenían relaciones sexuales antes del matrimonio. De ahí se desprendía, según la conclusión a la que llegó Montenegro, que si un indio ebrio dormía con una chica, el asunto no era considerado un pecado grave; y, de hecho, si un indio violaba a una mujer, los confesores no debían juzgar el delito como lo habrían hecho de ser el honor de una mujer española el que se encontrara en juego. Por

consiguiente, el hombre no tenía obligación de casarse con la mujer a la que había atacado; el único requisito era ofrecer algún tipo de compensación. En realidad, las normas de la sociedad mediterránea, donde el honor de una familia dependía de la castidad de sus mujeres, no eran aplicables a los pueblos originarios de América.[21]

Una característica notable de la obra de Montenegro eran las numerosas alabanzas que le dirigía a Bartolomé de Las Casas, a quien saludaba por ser "singular Defensor de los indios, cuya caridad y amor le costó grandes inquietudes y trabajos, y escribió un libro titulado *Destrucción de las Indias*", en el que el dominico condenaba a los conquistadores por sus crueldades y sus masacres de miles de nativos desafortunados. Así también, citaba el libro de Antonio Ruiz de Montoya sobre Paraguay y sus misiones jesuitas, en las que miles de nativos habían sido esclavizados por "los lobos hambrientos" de São Paulo. Además, citaba también *De unico vocationis modo*, de Las Casas, el tratado en el que el dominico insistía en que a pesar de que todas las naciones del Nuevo Mundo eran llamadas a la fe católica, el evangelio sólo podía ser predicado por la paz y el ejemplo, y nunca por la violencia y la conquista. En cualquier caso, aunque el dominico había obtenido de la Corona española las leyes que les prohibían a los encomenderos exigir servicios personales a los indios, los nativos de Quito aún estaban obligados a trabajar duro tanto para encomenderos como para corregidores, aunque ahora lo hacían en lugar de pagar su tributo real en efectivo.[22] A pesar de la opresión a la que fueron sometidos, pocos indios se quejaban: una consecuencia, según afirmaba Montenegro, de su pusilanimidad, de su falta de espíritu. Para enfatizar los sufrimientos contemporáneos de los nativos de Quito, Montenegro citó un párrafo retórico de fray Buenaventura de Salinas, un franciscano de Perú, en su *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú*, (1630):

> Los indios son los que siempre lloran y nadie consuela; buscan justicia y no la encuentran; están desnudos y visten a los que están vestidos; son pobres y enriquecen a los ricos; tienen hambre y sed y sostienen y llenan a sus enemigos; dan alojamiento a miles de viajeros que vienen de tierras lejanas; son sin mancha y reciben castigo; no reciben caridad y a todos superan en paciencia; son abandonados en la vida y en la muerte; están siempre tristes y son oprimidos; son los más miserables, para quienes todo son afrentas, ultrajes, persecuciones, esfuerzo y miseria infinita.

Por otra parte, agregó Montenegro, no eran sólo los magistrados seculares y los colonos quienes oprimían a los indígenas, sino también los clérigos que los castigaban por sus carencias, con la consecuencia de que los indios tenían "aborrecimiento de la Ley de Dios, hallándola tan dura y áspera en sus ministros".[23]

Para el clero el gran problema que representaba el trato con los indios era la supervivencia de su antigua idolatría, las prácticas de su religión anterior. Como afirmó Montenegro, los indios habían pertenecido al Diablo y "su imperio tiránico", y aunque ya habían pasado alrededor de 135 años de la conquista sus antiguas creencias todavía persistían, sin importar lo que se les predicara; de esta manera, "el vicio que viene con la sangre y se mamó en la leche trae consigo un imperio interior". Este énfasis en la herencia genética era similar a las sospechas formuladas contra los judíos conversos en la España del siglo XVI. Sin embargo, en Perú, en la arquidiócesis de Lima, los arzobispos de modo consecutivo habían lanzado toda una serie de campañas para extirpar la idolatría, con la ayuda de los predicadores destacados como José de Arriaga y Hernando de Avendaño. Si en Quito no se habían imitado estas campañas era porque los indios locales mantenían ocultas sus creencias. Sin embargo, al considerar el problema en detalle, Montenegro admitió que existían diferentes niveles de "idolatría", ya que algunos indios eran propensos a adorar tanto al dios cristiano como a sus deidades en diferentes momentos y lugares. A pesar de todo, había una considerable cantidad de hechiceros, chamanes y

curanderos que invocaban a la legión de demonios que aún rondaban la tierra, ofreciendo curas y pociones de amor, interpretando sueños y jugando con las supersticiones de sus clientes. Todos estos hombres debían ser encarcelados y cualquier cacique que les hubiera ayudado debía ser removido de su puesto. Los castigos eran ejemplares: "azotes, destierro y cárcel".[24]

En cuanto a los deberes y cualidades de los curas en las parroquias indias, Montenegro declaró en modo perentorio que, según lo estipulado por el derecho canónico, los sacerdotes nacidos dentro de una diócesis determinada tenían derecho a ser nombrados en sus parroquias "patrimoniales", sobre todo porque su ministerio se beneficiaría de su "amor a la patria". Además, en el Nuevo Mundo tales candidatos disfrutaban de la ventaja de que, en general, podían hablar el idioma de los nativos y por lo tanto su derecho a esas parroquias era superior, como Solórzano lo había argumentado, al de cualquier advenedizo o inmigrante de España. De hecho, Montenegro afirmaba que era pecado mortal para un obispo nombrar sacerdotes que no pudieran hablar el idioma de sus feligreses.[25] En este contexto, cuando procedió a discutir el sacramento de las órdenes sagradas, Montenegro afirmó que aunque los obispos poseían poderes de dispensación, en general lo mejor era que los candidatos ilegítimos al sacerdocio no fueran ordenados, pues podían heredar "la incontinencia de los padres, ya que en lo ilegítimo siempre se halla aquel deshonor de haber sido engendrado en pecaminoso y dañado ayuntamiento, que es una *infamia fecit*". En cuanto a los indios, siempre y cuando fueran de familia y educación adecuadas, no sólo debían ser ordenados, sino que se les debía dar preferencia "por ser nativos", ya que, como argumentó Solórzano, estaban en mejores condiciones para ayudar a la indios que los otros candidatos. Huelga decir que los esclavos no podían ser admitidos en el sacerdocio, y que a los ne-

gros y mulatos libres sólo se les aceptaba en aquellos distritos donde su raza fuera numerosa o predominante.[26]

Los deberes de los sacerdotes parroquiales eran residir dentro de la comunidad, pronunciar misa los domingos y otros días festivos, enseñar a los nativos los rudimentos de la fe cristiana y administrar los sacramentos. Si Montenegro no abordó asuntos como la forma en la que el clero debía predicar el evangelio y en qué doctrinas debía concentrarse, fue sobre todo porque algunos españoles afirmaban que los nativos eran incapaces de comprender la doctrina de la Santísima Trinidad y la encarnación de Cristo como Dios y como el hombre. Sin embargo, lo que sí afirmó fue que era completamente inútil hacer que los indios recitaran el credo en latín o en español, ya que eso era tratarlos como loros. A pesar de todo, aseveraba que la enseñanza mínima debía consistir en el credo de los apóstoles, los diez mandamientos, los cinco mandamientos de la Iglesia, los siete sacramentos y oraciones tales como el Padre Nuestro y el Ave María. En este contexto citó las *Advertencias* de fray Juan Bautista, pero también elogió a fray Juan Focher, quien redujo la enseñanza a tres puntos y cuatro advertencias. Las afirmaciones básicas eran que Dios el Todopoderoso había creado el mundo y estaba dividido en tres personajes; que Jesucristo era el Hijo de Dios que había venido a salvar a los hombres de sus pecados a través del bautismo y los demás sacramentos; y que después de morir en la cruz resucitó y ascendió al cielo, donde lo acompañarían por la eternidad los bondadosos, si bien reservaría el infierno a los perpetradores del mal. Las cuatro advertencias eran en contra de los pecados graves de la idolatría; las mentiras; delitos carnales como la fornicación, el adulterio, el incesto y los vicios contra la naturaleza; y la embriaguez hasta el punto de perder la razón.[27]

Sin embargo, la religión católica del siglo XVII estaba igualmente preocupada por la administración de los sacramentos

que por la enseñanza de la doctrina. Según Montenegro, un sacramento era "una sencilla cosa sagrada" que santifica a los hombres y requería la unión de forma y materia, como, por ejemplo, en el bautismo, que consistía en palabras y agua. De los siete sacramentos, el bautismo, la confirmación, la confesión, la comunión, el matrimonio, las sagradas órdenes y la extremaunción, sólo tres eran indispensables: el bautismo, la confesión y la comunión. Al comienzo de la colonización española, en Santo Domingo, muchos pensaban que los indios estaban más cerca de los animales que de los hombres, y por lo tanto no eran aptos para tomar el bautismo. Sin embargo, Pablo III, en una famosa bula de 1537, los definió como descendientes de Adán y por lo tanto hombres verdaderos, dignos de recibir los sacramentos. Más tarde, en México y Perú, los sacerdotes argumentaban que los indios eran incapaces de llevar a cabo una verdadera confesión de sus pecados y no debían recibir la Eucaristía. No obstante, Montenegro denunció estas opiniones por considerarlas "blasfemia y herejía". En cuanto a la eucaristía, afirmó explícitamente que "son los indios capaces, así de este sacramento, como del bautismo y penitencia", y que los tres sacramentos eran necesarios para su salvación, ya que sólo a través de ellos "tienen derecho al cielo por la sangre de Cristo derramada por ellos, como por la otra parte del linaje humano". Montenegro citaba tanto a José de Acosta como a fray Juan Bautista al efecto de que, si los indios eran indignos de recibir los sacramentos, era la culpa de sus párrocos, sobre todo porque se había observado que muchos nativos confesaban sus pecados con pena y recibían la comunión con temor y reverencia.[28]

En cuanto al matrimonio, Montenegro insistió en que ya que era tanto un sacramento como un contrato civil, el hombre y la mujer debían dar su consentimiento y que las proclamas debían ser leídas en su iglesia parroquial o, en caso

de un forastero, también en la iglesia de este último. Recordó que él había estado presente en un matrimonio donde la novia se negó a hablar, dejando a sus padres la tarea de expresar su consentimiento. Montenegro intervino para detener la ceremonia y descubrió que la novia estaba presente por miedo y en realidad no quería casarse. A pesar de todo, se enteró de que la mujer más tarde había cambiado de opinión y se había casado con el hombre que sus padres le habían elegido. Sin consentimiento, el matrimonio no era válido y cualquier persona caía en un pecado mortal si obligaba a una persona a casarse. Los esclavos negros, a pesar de sus matrimonios anteriores en África, eran libres para casarse de nuevo una vez que se convertían al cristianismo.[29]

El sacramento que causaba más problemas al clero, por no hablar del tiempo y la energía que le representaban, era la confesión, ya que cada adulto católico tenía la estricta obligación de confesar sus pecados una vez al año durante la temporada de Cuaresma para estar en condiciones de recibir la Eucaristía, que en este periodo se recibía generalmente sólo durante las celebraciones de Semana Santa. Montenegro señaló que numerosos sacerdotes se quejaban de que los indios rara vez manifestaran arrepentimiento alguno por sus pecados; sin embargo, les aconsejaba administrarles una absolución condicional, ya que era necesario recordar que muchos nativos vivían aislados en las montañas y rara vez escuchaban misa. Además, hizo hincapié en que era un error exigirles a los indios que indicaran el número de veces que habían cometido algún pecado, pues sugerirles un número sólo era provocar confusión, ya que los nativos se aprovecharían de ese número para enlistar todos sus pecados. El problema aquí era muy simple y Montenegro lo expresó de manera lapidaria: "Como ellos no saben de aritmética, todas sus cuentas son erradas". Por lo tanto, era mejor aceptar generalidades que esperar de ellos precisión. Para provocarles

pesar era útil, e incluso necesario, describir el pecado y sus efectos de manera gráfica y vívida, como cuando el alma era representada rodeada de "perros, leones, toros y serpientes", todos tratando de desgarrarle la carne. Así también, era necesario hacer hincapié en lo mucho que Dios como creador del mundo detestaba el pecado, al grado de preparar un castigo terrible para todos los que resultaran culpables.[30] En esta coyuntura, Montenegro proporcionó una larga y horrible descripción del infierno como una amplia caverna en el centro de la tierra, donde los demonios atormentaban a los condenados y sus cuerpos inmortales sufrían hambre y sed, mientras todos sus sentidos sufrían aflicción por el fuego del infierno, las palizas y la tortura. Si todo esto se explicaba con "viveza y ánimo", ayudaría a inducir a los indios al arrepentimiento de sus pecados.[31] Del mismo modo que fray Juan Bautista, señalaba que para los indios era mejor la penitencia en forma de flagelación durante las ceremonias de Semana Santa, o si se les pedía "salir cargando cruces en las procesiones".

A modo de resumen, Montenegro enumeró todas las obligaciones que la Iglesia les exigía observar a los indios, como asistir a misa todos los domingos y los días de fiesta, así como en los días y las temporadas destinados al ayuno y a la abstención de comer carne. Admitió que muchos nativos cumplían estas obligaciones debido a su temor a ser azotados y, de hecho, llegó a observar que aunque los indios no odiaban la virtud, sentían un horror positivo por todo lo que la rodeaba, es decir, deseaban que no existieran cosas como la "misa, la penitencia, los sermones y los ayunos". Aunque Cristo había dicho que su yugo era fácil de llevar, Montenegro confesó, con "lágrimas de sangre", que los nativos sufrían "inmensas calamidades, tribulaciones, angustias y agobio", causados por las fuerzas conjuntas de los curas, los corregidores y los encomenderos. No es de extrañar que hubie-

ran llegado a odiar la Ley de Dios y recordaran con lamentaciones el tiempo de su "gentilismo", cuando señoreaban fértiles reinos.[32]

Como se puede observar, Montenegro se basó en una abundante cantidad de autoridades, sobre todo de principios del siglo XVII, que hubiesen hecho hincapié en el sufrimiento y la explotación de la población nativa. La denuncia de los conquistadores españoles que hizo Bartolomé de Las Casas fue transmutada por Buenaventura de Salinas y otros autores en una crítica severa del sistema colonial basado en las demandas de trabajo forzoso y en exacciones tributarias. Al mismo tiempo, expresó con gran claridad la enorme dificultad de incorporar a los pueblos nativos de América en la Iglesia católica. En particular, el examen de conciencia y la obligación del arrepentimiento anual en confesión impuestos sobre los indios ilustraban como en ninguna otra parte el abismo moral que separaba a sacerdotes de feligreses. ¿Cómo habrían de distinguirse, recordarse y ser contados los pecados, y sobre qué fundamentos debía tener lugar el arrepentimiento? Montenegro ofreció sabios consejos al respecto de todos estos asuntos. Y, sin embargo, la gran vehemencia de su caracterización de los nativos del Nuevo Mundo, sin reservas de clase, lugar o tiempo, como miserables y como hombres que no tenían sentido del honor, combinada con su énfasis en la autoridad sancionada por Dios de los Reyes Católicos sobre América y en los males endémicos del sistema colonial, dotaron a su obra de un prestigio extraordinario y de gran influencia entre el clero criollo. Cuando, en 1797, el jesuita peruano exiliado Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1745-1798) completó su última obra, *La paz y la dicha en el nuevo siglo*, citó la descripción de los indios por Montenegro como "estos seres débiles y miserables"', y afirmó que, gracias a la explotación a que fueron sometidos, los nativos del Perú contemporáneo vivían en el mismo grado de mise-

ria que sus antepasados.[33]

IV

Farol indiano y guía de curas de Indias (1713) ofrece un panorama revelador de la sociedad nativa en la Ciudad de México, muy lejos de las lamentaciones de Montenegro. El autor, fray Manuel Pérez, un fraile agustino y profesor de lengua mexicana en la Universidad de México, había causado un gran revuelo en los círculos clericales antes de la publicación de este libro, puesto que en el debate público había defendido la tesis de que los bautismos llevados a cabo en "mexicano" no podían ser válidos, ya que era imposible llegar a una correcta traducción del original latino. Los censores de *Farol indiano* criticaron al autor por este argumento osado pero, por lo demás, elogiaron su conocimiento del "mexicano", que, según explicaba, había aprendido durante su ministerio de un año fuera de la capital. En su libro se basó en Montenegro y en fray Juan Bautista, así como en el *Confesionario* preparado por fray Agustín de Betancur, el cronista franciscano.[34]

Al discutir si los indios debían ser admitidos en la eucaristía, Pérez recordó que, "recién descubierto este Reino, hubo tanta duda acerca de la racionalidad de los Indios, que hubo de expedir una Bula Paulo III en que mandaba los tuvieran por tales: tanta era su incapacidad". Sin embargo, en los días en curso, afirmó, ya era bien sabido que "son, no sólo racionales, sino muy hábiles, especialmente los de México y otros lugares grandes". En efecto, había dos "linajes" de indios bastante diferentes. La primera clase eran los ladinos, que vivían en la capital y en Puebla y se distinguían por ser inteligentes y combativos, y ya a los 12 años conocían la doctrina cristiana y los diez mandamientos. La segunda clase la componían los rústicos del campo, en ocasiones asentados en las montañas, que huyeron de la compañía de los españoles. Sin embargo, incluso la segunda clase era racional y perfecta-

mente capaz de recibir los sacramentos: todo dependía de su cura y de la instrucción y supervisión que les proporcionara. Por el contrario, en la capital muchos indios vivían entre los españoles y, si adoptaban la indumentaria española, a menudo eran aceptados como mestizos y de ese modo escapaban a la obligación de pagar tributo real. Es más, en la capital algunos indios se confesaban y recibían la comunión en las parroquias españolas, especialmente dado que la mayoría de ellos hablaban castellano y algunos incluso tenían casas dentro de los límites de las parroquias españolas.[35]

A pesar de estas distinciones, Pérez también generalizó al observar que "[e]s gente tan rústica, y por otra parte tan hábil la especie de los indios" que los sacerdotes necesitaban gran cuidado y astucia para tratar con ellos. Sin embargo, en 16 años de ministerio nunca había conocido a un indio que no bebiera o al que se le pudiera confiar el bautismo de un niño enfermo. Además, en confesión nunca se podría determinar el número de veces que habían cometido un pecado en particular; invariablemente confundían los pecados mortales y veniales y en ocasiones no confesaban sus relaciones sexuales, ya que deseaban continuar con ellas. Así también, confesaban cosas que no eran verdaderos pecados, como el haber tomado una fruta o una mazorca de maíz. Por otra parte, las mujeres a veces confesaban como pecado su negativa a aceptar las insinuaciones sexuales de un hombre, pues temían que sus maridos las castigaran. Pérez además relató que, al tratar de averiguar si un penitente había comido carne en días de abstinencia, la respuesta había sido que habría comido si hubiese tenido alguna a la mano. Por otra parte, muchos indios sólo se confesaban en Cuaresma y sólo confesaban los pecados que habían cometido durante la misma. A menudo era necesario ofrecer absolución condicional, como cuando al visitar una choza encontraba a tres o cuatro indios enfermos en cama y, por lo tanto, era incapaz

de oír cualquier confesión privada. Asimismo, en una ocasión fue a escuchar la confesión de una mujer durante el parto pero encontró al marido presente, "un marido ignorante, malicioso y cruel, como son todos ellos", y sólo pudo ofrecer absolución condicional.[36]

Al igual que muchos sacerdotes de su generación, Pérez lamentaba la embriaguez de los indios, pues los inducía a cometer todo tipo de pecados graves, y citaba una serie de casos extremos, como cuando, por ejemplo, un nativo quemó su propia casa, o cuando dos mujeres, después de misa, se dirigieron a una pulquería y después de beber pelearon con tanta violencia que mataron al hijo de ocho meses de una de ellas. Estaba también el mayordomo del altar de San Pedro en su iglesia parroquial que, bajo la influencia del alcohol, cayó en un desagüe público y se ahogó. Un caso aún más horripilante fue el de un indio que violó a su propia hija y, cuando más tarde ella dio a luz a un niño, él lo tiró a un desagüe público sin ningún intento de bautismo.[37]

El sacramento del matrimonio presentaba sus propios problemas. Para celebrarlo, el sacerdote tenía que obtener información del bautismo, organizar las proclamas y asegurar el consentimiento de la mujer al preguntarle directamente si ella aceptaba libremente la unión. Pérez comentó: "Rarísima vez llegan a presentarse para casarse que no se hayan conocido ya carnalmente, y desflorado el varón a la mujer"; existía, por tanto, la necesidad de la confesión. Según señaló, generalmente se daba el caso de que el hombre trabajaba para los padres de la futura novia durante un máximo de un año, y era durante este periodo que ocurría el encuentro físico. En ocasiones, si los miembros de una pareja tenían relaciones y no se casaban las autoridades los encarcelaban. El día de la boda prácticamente todos los testigos estaban ebrios, por lo que el sacerdote tenía que advertirles de antemano.[38] En todo esto, nos encontramos con una aceptación

informal de los defectos nativos y una total ausencia de las lamentaciones por explotación que se producían en la mayoría de los informes de la zona andina.

El último en nuestra serie de manuales fue escrito por Andrés Miguel Pérez de Velasco, que había sido educado por los jesuitas en Puebla y posteriormente pasó alrededor de cuarenta años en el ministerio parroquial, principalmente en la zona de Córdoba, antes de retirarse al oratorio en Puebla. En 1765 publicó en esa ciudad *El pretendiente de curatos*, en el que citaba a Montenegro al efecto de que para un párroco era absolutamente indispensable hablar el idioma de su congregación, sobre todo porque en la diócesis de Puebla sólo había alrededor de cuatro parroquias que no cubrían distritos indios. Un cura "es legado, embajador de Dios", y por lo tanto tenía que hablar con sus feligreses. No obstante, tenía cuidado en diferenciar tres clases de indios ladinos: los de la primera se habían criado en casas españolas y sólo hablaban castellano; los de la segunda entendían castellano pero no lo hablaban; y los de la tercera habían aprendido a recitar oraciones en ese idioma, pero sin comprenderlas. Los intentos de enseñar español a los indios no habían resultado muy exitosos, por lo que los sacerdotes de las parroquias habían tenido que enseñar la doctrina de una manera que pudiera ser entendida. Velasco hizo hincapié en que un cura siempre debía morar en la iglesia y estar preparado para emplear sus ingresos en ayudar a mantenerla y preservar el decoro de sus altares. Igualmente, debía poner cuidado en dar siempre empleo a buenos vicarios, aunque sin dejar de supervisar minuciosamente sus actividades.[39]

En su siguiente libro, *El ayudante de cura* (1766), escrito después de convertirse en cura de Santo Domingo Itzocan (la moderna Izúcar), Velasco declaró que la tarea principal de los vicarios era administrar los sacramentos y no enseñar doctrina. En la diócesis de Puebla la mayoría de las parro-

quias tenían de tres a diez pueblos subordinados, situados a entre dos y diez leguas de distancia de la cabecera, la comunidad central, donde residía el párroco. Además, era tarea del clero asistente visitar las haciendas y ranchos dispersos; su tarea era promover "la honra y gloria de Dios y el bien de las almas". Velasco les aconsejaba encontrar a un cura de "genio tratable" que los viera "no como criados sino como compañeros". Era necesario que todos los sacerdotes impusieran respeto a través de su "porte juicioso y arreglado", ya que debían actuar como "Legado, Embajador, Vice Dios, Copia, Retrato, Imagen, representación del Rey Supremo del Cielo y la Tierra". Puesto que un sacerdote siempre era objeto de atención, era necesario que mantuviera su compostura en las calles, plazas y casas eligiendo con cuidado su compañía, pues sería juzgado no por sus antepasados, sino por sus amigos. No debía vestirse con ropa seglar, ni con sotana y manto, sino "con vestido talar, que puede ser una turca, un traje decente, que no estorba y que se hace a poco costo, porque el cuello, que es distintivo del clérigo, sólo puede disimularse en saliendo a caminar y siendo sobre vestido negro". Cualquier otro color que no fuese negro evocaría el ridículo. De hecho, si un clérigo decidiera caminar vistiendo ropa seglar, la gente no lo saludaría ni se quitaría el sombrero, mientras que al ostentar el vestido clerical sería tratado con respeto. Una ventaja adicional de usar la vestimenta clerical era que no existía la tentación de entrar en una casa de juego o a un fandango. Ciertamente los Consejos Eclesiásticos habían prohibido al clero participar en los juegos de azar, ya que "el juego es una congregación instituida por el Demonio" que lleva a la ruina del reino de Cristo en la Tierra.[40]

En cuanto a la principal tarea de los vicarios, la administración de los sacramentos, Velasco se concentraba en los problemas que surgieron a partir de escuchar las confesiones

de los indios, ya que las gentes de razón, en general los españoles y las castas, generalmente entendían las preguntas que se les hacían y daban respuestas directas; sin embargo, los indios a menudo no comprendían las preguntas del confesor y rara vez ofrecían una respuesta clara. Sin embargo, los vicarios tenían que recordar que "los Indios, rudos como son, Bozales e Incapaces, tienen almas racionales redimidas con la sangre de Jesucristo". De hecho, características como su misma "rudeza, su ninguna comprensión, que sus desafectos llaman barbarie", debían ser un estímulo para tratarlos con amor y cuidado. En general en este ministerio la recompensa se encontraba no en los resultados, sino en la propia obra. Del mismo modo, como insistía Montenegro, era necesario contar con un buen dominio de la lengua de los indios; además, según lo informó el obispo, la mayoría de los indios se concentraban en un número pequeño de pecados, generalmente sin importancia, y para cada uno de ellos daba el mismo número de incidencias. A pesar de estos inconvenientes, les aconsejó a los vicarios absolver a los indios de sus pecados. Después de cuarenta años de experiencia, llegó a la conclusión de que si las confesiones de los indios eran tan insatisfactorias era porque no podían llevar a cabo un análisis real de su conciencia. Después de todo, debía recordarse que sólo se confesaban una vez al año, y que durante ese año consumían su tiempo en el trabajo o, durante su descanso, bebiendo, por lo que les era imposible examinar su comportamiento durante ese estado. Si admitían tener relaciones con una mujer, entonces era necesario indagar si durante una semana, un mes o más tiempo. En cuanto a la embriaguez, era necesario comprobar si habían perdido el uso de razón, siendo el vómito un posible indicador al respecto, ya que de lo contrario no era un pecado grave. Velasco informó que en cuarenta años sólo en una o dos ocasiones le habían confesado pecados contra natura. Por lo demás, algu-

nos indios creían en los sueños; otros en un pájaro llamado "tecolote", una presencia maligna que los afligía. Respecto a los curanderos de hechizos, los curanderos populares de encantamientos y otros males similares, lo mejor era no encarcelarlos, sino simplemente condenarlos en la iglesia, ya que sus curas no eran más que "patrañas y maldades". Todo esto estaba muy lejos de los temores por la idolatría y las maquinaciones del Diablo que tenían tan preocupados a Montenegro y a Villavicencio.[41]

Sin embargo, Velasco hizo unos comentarios muy apegados a lo tradicional cuando, al observar que en sus disputas los indios a menudo intentaban despojar a sus enemigos de su "honor", aconsejó que el confesor les concediera la absolución, pero tratara de obtener alguna restitución, pues "el honor, la estimación, el crédito, siendo las prendas más apreciables, es lo que menos aprecian y estiman los Indios"; de ahí que, en este punto, la calumnia no fuera un pecado grave. La infidelidad en los matrimonios, añadió, era "cosa de espanto"; no obstante, las parejas peleaban, se separaban y luego volvían a su casa. Al lidiar con estos y otros pecados, era necesario, aunque difícil, inducir a los penitentes a sentir una gran aflicción o derramar abundantes lágrimas por sus pecados, por más que se les advirtiera de los peligros del fuego del infierno y los sufrimientos de Cristo en la cruz. En general, su respuesta consistía en exclamar a los cuatro vientos "¿Qué le vamos de hacer?", o "Me perdonará Dios", o, "Iremos a pagar", como si estuvieran a punto de enfrentar el encarcelamiento. Otro problema era la embriaguez y la incontinencia de los "tequihuaz", los "gobernadores, alcaldes, regidores, fiscales" de los pueblos, que escondían sus pecados y abusaban de su puesto, y, aun así, exigían la absolución. En todo esto el confesor no podía regirse por las reglas normales de la teología moral, pues la mayoría de los indios estimaban en poco el alma, y sentían "poco horror [...] al pe-

cado". Sin embargo, aquí, según enfatizó Velasco, se refería sólo a los indígenas del campo y no a los indios ladinos de las ciudades, que debían ser tratados como gente de razón, como personas racionales, incluso si por lo general eran responsables de todas las faltas de "los Cofrades de las tabernas". En una conclusión práctica, Velasco señaló que en un solo día no podía escuchar las confesiones de más de treinta indios, si bien con algunos niños y mujeres adicionales.[42]

Volviendo a la cuestión de la doctrina cristiana, Velasco observaba que cada pueblo nativo necesitaba un fiscal, un agente o funcionario de la parroquia, para garantizar que los indios asistieran a misa, mantuvieran en orden la iglesia y pagaran sus cuotas. Así también, cada pueblo requería dos maestros para enseñar la doctrina cristiana, tanto a los niños como a la comunidad en general, antes de la misa dominical y la de otros días festivos. En este contexto recomendaba el catecismo clásico de Ripalda, que había sido traducido por Ignacio de Paredes a "un mexicano elegante", sobre todo porque incluía una declaración de fe. Empero, los vicarios también debían enseñar con el ejemplo, incluso hasta el punto de la hipocresía, al actuar con la mayor reverencia frente al altar o ante la eucaristía, pues los indios eran expresivos en su devoción externa, sobre todo ante imágenes sagradas. En cuanto a la enseñanza, los sacerdotes debían ofrecer sus pláticas sentados y hablar de un cuarto a media hora sobre los diez mandamientos, los sacramentos y los misterios de la fe; después de misa debía pasarse lista para identificar a los ausentes. Todos los feligreses, salvo las viudas, debían pagar medio real a manera de contribución para la misa, dinero utilizado para el mantenimiento de la iglesia y sus funcionarios.[43]

Sólo quedaba que Velasco recordara a los vicarios ciertas dificultades que surgían a partir de la administración del sacramento del matrimonio. Explicaba que cuando una pareja

joven o sus padres contemplaban el matrimonio, los padres del novio visitaban a los padres de la novia para obtener su permiso y llegar a un acuerdo. Una vez obtenido, el hombre iba a trabajar para los padres de la novia por un periodo de dos o tres meses, mientras vivía con ellos. El resultado de este acuerdo era que la novia a menudo ya no era virgen sino una futura madre cuando la pareja acudía con su sacerdote para que los casara. Por costumbre, la pareja se confesaba y quedaba unida en el mismo día. Sin embargo, en la confesión, mientras que los novios generalmente estaban dispuestos a confesar sus relaciones sexuales, las novias casi siempre las negaban, aun cuando su embarazo era evidente. El remedio era o bien que autoridades distintas escucharan su confesión o bien darles la absolución condicional, pues debía tomarse en cuenta la corta edad de la pareja, su ignorancia y vergüenza.[44] En efecto, lo que aquí encontramos era un patrón de comportamiento profundamente arraigado en el que tenía lugar un matrimonio de prueba, cuyo objeto era determinar si la novia era capaz de tener hijos. Dos siglos de enseñanza cristiana habían sido tranquilamente ignorados por las comunidades indígenas.

V

El propósito de este trabajo ha sido demostrar la importancia de un tipo de literatura que los historiadores de la época colonial no han aprovechado plenamente. Lo que aquí se vuelve evidente es el abismo que separaba al clero de sus feligreses nativos, abismo que reflejaba la jerarquía étnica de la sociedad colonial. Al mismo tiempo, los manuales registran tanto cambios como continuidades por más de dos siglos de enseñanza de doctrina cristiana y administración de los sacramentos. De inmediato es evidente que los temores a la idolatría que se tornaban imponentes en el informe clásico de Montenegro hallaban poca resonancia en el México de mediados del siglo XVIII. A la vez, la explotación del campesi-

nado indígena, tan incuestionable en la zona andina no sólo en el siglo XVII sino también a lo largo del XVIII, dejó de ser una de las principales preocupaciones del clero del México borbónico. Por otra parte, los manuales mexicanos de Pérez y Velasco registraron la aparición de los indios ladinos que podían pasar por mestizos y que podían ser tratados como si fueran gente de razón, es decir, como personas que ya no podían ser desdeñadas por su calidad de miserables. Y, de hecho, durante la segunda mitad del siglo XVIII, en Perú y en la Nueva España, se hizo común en ciertas provincias que los indios, por lo general de la clase cacique, fueran ordenados en el sacerdocio. Por último, la insistencia de Montenegro en el conocimiento de las lenguas nativas para el ministerio indio obviamente generó una literatura importante en esos idiomas: manuales, diccionarios y gramáticas, catecismos, colecciones de sermones y oraciones, por no hablar de las obras dramáticas diseñadas para su representación. Quedó en manos de los prelados "iluminados" de finales del siglo XVIII exigir que los indios aprendieran español y desalentar el uso de las lenguas nativas en los sermones y la administración de los sacramentos.[45]

VIII. DEVOCIÓN Y DESVIACIÓN CATÓLICAS EN EL MÉXICO BORBÓN*

I

Hasta el momento se sabe relativamente poco sobre la historia y la práctica de las creencias religiosas en México. Aunque las grandes crónicas del siglo XVI alabaron la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo, los informes posteriores ponen en duda la realidad moral de esa conversión. A finales del siglo XVIII, prelados ilustrados y funcionarios empeñosos unieron sus fuerzas a fin de lanzar una campaña para reprimir los excesos de la religión popular. Quedó en manos de los antropólogos y etnohistoriadores modernos tratar de elaborar una descripción de la religión india, un sistema de creencias y prácticas capaz de mantenerse desde el siglo XVII hasta comienzos del XXI, en el que los conceptos y expectativas cosmológicos de los nativos, una vez mezclados con símbolos y rituales cristianos, ora se insertan en ámbitos de la vida divergentes entre sí para satisfacer diversas necesidades, ora aparecen superpuestos formando una unidad. Definir las cambiantes formas de la religión india es una tarea intelectual que requiere por igual paciencia y agudeza.

La misma fascinación provocada por la "conquista espiritual" ha dado lugar a un relativo descuido del igualmente importante tema de la religión de la comunidad "hispana", es decir, la experiencia religiosa de los criollos, los mestizos y los mulatos: aquella población heterogénea que, junto con los indios aculturados, constituyó el núcleo de la futura nación mexicana, y que durante el periodo colonial ya estaba unida por una lengua y una fe común, pero por lo demás se mantenía marcadamente diferenciada por la educación, la riqueza y las designaciones de casta étnica sostenidas oficialmente. ¿Cómo se predicaba e inculcaba la fe cristiana durante el periodo colonial? ¿Cuáles fueron las formas de esta reli-

gión en la Nueva España y qué tan ortodoxas o desviadas eran las creencias y prácticas populares? ¿Hubo oleadas importantes de devoción religiosa, momentos particulares de interés, sectas o instituciones que fueran propias de la Nueva España? ¿Las formas y el ritmo de la vida religiosa en México diferían notablemente de sus homólogos en España o debemos definir su catolicismo simplemente como una variante provincial de su matriz española?

El propósito de este capítulo es argumentar que el establecimiento de los colegios franciscanos *de propaganda fide* ejerció una fuerte influencia en las provincias centrales de la Nueva España a través del despliegue de misiones itinerantes. Sin embargo, el éxito conseguido para despertar la devoción de los fieles dependía de la eficacia que tuviera la estructura parroquial para mantener la participación regular en el ritual eclesiástico y para aplicar ciertas normas morales. Sin duda la desviación era una realidad; no obstante, sus formas caían cada vez más dentro de un esquema cristiano de herejía y resistencia. Al mismo tiempo, la evidencia de una predicación popular y laica del cristianismo apunta a una amplia difusión de la fe, aunque de una variedad postridentina marcadamente hispana.

II

Fue en 1682 que la Corona concedió una licencia para la fundación de un colegio apostólico *de propaganda fide* en Querétaro, bajo el nombre de Santa Cruz. Esta institución fue tan exitosa que en 1704 se estableció en Zacatecas un colegio con el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe, y en 1733 la Corona concedió una licencia al Colegio San Fernando en la Ciudad de México. Dado que todos estos colegios pertenecían al ala observante de la orden franciscana, en 1725 la provincia mexicana del ala descalza obtuvo un edicto real para establecer un colegio misionero en Pachuca. Si hemos de aceptar el testimonio de Isidro Félix de Espinosa,

el origen de estos colegios se puede remontar a un movimiento de renovación espiritual dentro de las provincias franciscanas observantes que, en un primer momento, dio lugar a la fundación de conventos de recoletos, es decir, casas dedicadas a una observancia más austera de la regla y a la contemplación y el retiro del mundo. Pero, por otro lado, durante las últimas décadas del siglo XVII los frailes de estas casas salieron a predicar misiones a los fieles católicos, transformando así sus conventos en colegios apostólicos. En el Nuevo Mundo estos colegios siempre tuvieron dos funciones separadas: convertir y guardar la fe de los indios gentiles que vivían a lo largo de las fronteras del imperio o en distritos montañosos y remotos, y predicar misiones a los fieles católicos que vivían en las provincias centrales de la Nueva España y Perú.[1]

Posiblemente sea importante apuntar que el fundador del colegio de Querétaro era originario de Mallorca y estaba familiarizado con la vida y las doctrinas de Ramón Lull. En efecto, el padre Antonio Linaz pasó alrededor de 15 años en México, haciendo las veces tanto de profesor como de tutor en la provincia franciscana de Michoacán, antes de regresar a España. El atractivo de estas instituciones para los empeñosos misioneros era algo evidente. A finales del siglo XVII, la mayoría de las provincias mendicantes en el Nuevo Mundo estaban extremadamente divididas por la "alternativa", práctica mediante la cual todos los altos cargos se alternaban entre criollos y peninsulares, un sistema que generó gran resentimiento entre los criollos, que para entonces comprendían la abrumadora mayoría de los frailes. Los relativamente pocos frailes que con regularidad llegaban provenientes de la Península estaban por lo tanto destinados a ocupar un alto cargo y a atraer la envidia criolla. Con la fundación de colegios misioneros, los europeos pudieron evitar el conflicto partidista del claustro y dedicar sus energías a las tareas mi-

sioneras. Por otra parte, cuando el colegio de Querétaro comenzó a atraer reclutas de las provincias observantes de la Nueva España, se tomaron medidas para proporcionar a los criollos su propio colegio en Zacatecas, con la Virgen de Guadalupe como su patrona. Aunque la distribución de criollos y gachupines (españoles peninsulares) entre los dos colegios nunca fue absoluta, está claro que en términos generales Querétaro siguió reclutando frailes peninsulares a lo largo del siglo XVIII, mientras que Zacatecas extrajo a sus miembros de la Nueva España.[2]

Desde el principio, los franciscanos de estos colegios dividieron sus actividades en la evangelización difundida en las fronteras y la predicación a los fieles católicos. No hay lugar aquí para relatar los esfuerzos heroicos de los frailes en Texas, California y en otras partes, los cuales, sin embargo, a menudo expusieron a los desafortunados nativos de estas provincias a la embestida de la viruela y de otras infecciones. Lo que aquí nos ocupa son las misiones llevadas a cabo entre los fieles. Era costumbre, según nos informa Espinosa, que los hermanos permanecieran seis meses en sus colegios, concentrados en el estudio y la oración, y después pasaran los seis meses restantes de cada año viajando de parroquia en parroquia, predicando y exhortando a los fieles al arrepentimiento, la penitencia y la oración. Estas misiones fueron montadas cuidadosamente y emplearon métodos teatrales para despertar la devoción de sus congregaciones. Un cronista peruano de este periodo señaló que cuando una misión similar fue predicada en Cuzco, un fraile aplicó una vela encendida en su brazo para simular las penas de los condenados en el infierno. La misión fue tan eficaz que los penitentes se reunieron en las calles para flagelarse en procesión pública. Espinosa reportó escenas similares, aunque menos dramáticas, cuando en 1730 ocho frailes del Colegio de Santa Cruz realizaron una misión de dos meses en la Ciudad de

México en la que predicaron en la catedral, las iglesias parroquiales y los conventos, y a través de sus sermones produjeron una multitudinaria procesión final de penitencia. Dos años más tarde, siete frailes entraron a Puebla, también para llamar al arrepentimiento y a la necesaria penitencia; en esta ocasión sus esfuerzos fueron recompensados por una procesión encabezada por el obispo en persona, quien llevaba una cruz y portaba una corona de espinas.[3]

Si hemos de confiar en el recuento de Espinosa, el evangelio predicado por los líderes de esta misión franciscana era notablemente ascético y penitencial, pues se centraba en la replicación y la imitación de Cristo en su pasión. Espinosa describió al padre Melchor López de Jesús como "una mítica y animada cruz", que presentaba "un vivo retrato de Cristo crucificado". En compañía del padre Antonio de Margil, realizó una gira por la región de Verapaz en Guatemala, donde se escandalizó por el poder del diablo según quedaba revelado en la adoración continua de ídolos. Decididos a acabar con todos los vestigios de paganismo, los franciscanos amenazaron a los gobernadores y alcaldes de los pueblos indígenas con encarcelarlos y azotarlos si no colaboraban en la campaña para la extirpación de idolatrías: debían recolectar imágenes para ser quemadas. Como un signo de arrepentimiento estos indios emprendieron la penitencia pública, "armándose los indios de cilicios y cargando pesadas cruces". De López de Jesús, Espinosa comentó que su predicación se había concentrado enteramente en la cruz y la pasión de Cristo, y que adondequiera que fuera erigía cruces y calvarios, pues "del santo Ejercicio del vía-crucis fue tan tierno devoto" que llegó al grado de practicar a diario esta devoción. Por otra parte, "los viernes salía a los campos descalzo y con una cruz muy pesada al hombro, una soga al cuello y corona de espinas tan apretada que tal vez se dejaban ver en su rostro venerable las gotas de sangre que sacaban los espi-

nos".

A pesar de sus esfuerzos apostólicos y su ascetismo personal, estaba obsesionado con el temor a la condenación, de manera que "toda su vida padeció la pesada cruz de los escrúpulos y le era necesario llegar tres y cuatro veces cada día a confesarse". Incluso en su lecho de muerte, un compañero le advirtió que debía estar en guardia contra un ataque diabólico de último minuto.[4]

El impacto que tuvieron las misiones franciscanas en la población de Querétaro fue tan dramático que los miembros de otras órdenes religiosas se tornaron aprensivos. Fueron especialmente las mujeres piadosas quienes resultaron más impresionadas por sus acalorados sermones y frecuentaron el confesionario con renovado ardor, a veces, según afirmaban los críticos, hasta el punto de abandonar sus hogares y familias para pasar largas horas en la iglesia. A juzgar por el extraordinario caso de Juana de los Reyes, tan brillantemente descrito por Solange Alberro, los frailes recién llegados fueron fácilmente persuadidos en cuanto a la presencia de posesión demoniaca en Querétaro, una idea que obviamente derivaba de su aprehensión dramática del conflicto espiritual entre las fuerzas de la luz y la oscuridad.[5] El catolicismo hispano de la época barroca heredó los miedos al diablo y sus legiones de la era medieval tardía, aunque confiaba en que los poderes espirituales de los sacramentos y las imágenes sagradas eran suficientes para derrotar al viejo enemigo de la humanidad.

Un asunto que requiere ponerse de relieve es que la influencia de los colegios apostólicos en la Nueva España continuó sin cesar durante todo el siglo XVIII. Tal fue su influencia que varias ciudades y pueblos pidieron permiso para establecer una casa o un hospicio donde pudieran residir. Por cerca de siete años durante la década de 1730, entre tres y cuatro frailes del Colegio de Santa Cruz vivieron en una pe-

queña ermita fuera de Puebla; su presencia era consecuencia del éxito de su misión en 1732.[6] Para observar la manera en que se iniciaron las misiones, podemos citar una solicitud dirigida al obispo de Michoacán para predicar y administrar los sacramentos, en la que el guardián de la Santa Cruz explicó que el sacerdote de la parroquia de San Miguel el Grande había pedido al colegio llevar a cabo una misión de Cuaresma en 1772. La idea era que a partir de entonces tres predicadores experimentados permanecieran en la misión durante seis meses y alentaran la construcción de "estaciones de la vía sacra"; la base de esta misión habría de ser la iglesia franciscana de San Miguel el Grande. Más tarde, en el otoño del mismo año, el guardián de Santa Cruz envió tres misiones separadas, cada una compuesta de tres o cuatro frailes, una con dirección a San Luis de la Paz, otra para Valle de Tarímbaro, y la tercera para tierra caliente. Mientras tanto, los sacerdotes que llevaron a cabo la misión de Cuaresma en San Miguel habían pasado algunas semanas en Guanajuato antes de volver al colegio. La frecuencia de estas misiones no disminuyó a medida que el siglo llegaba a su fin: en 1797 el marqués de San Juan de Rayas señaló que Guanajuato y Valenciana habían recibido a ocho frailes de Santa Cruz; ahora pretendía organizar una misión del colegio de Zacatecas.[7]

Un importante testimonio de la influencia perdurable de los colegios misioneros es el caso de Nicolás Santiago de Herrera, el párroco de San Francisco Uruapan que, entre 1797 y 1798, obtuvo el permiso para fundar un hospicio para los frailes de Santa Cruz: una pequeña casa religiosa con no más de doce celdas y una capilla, la cual serviría como base desde la que podrían llevar a cabo sus misiones en la tierra caliente. Su influencia también se haría sentir en el mismo Uruapan, que era a la vez próspero y fecundo demográficamente. En su solicitud, Herrera declaró:

el zelo infatigable de esos operarios y el amor reverente que el pueblo profesa, hacen muy fructuosas sus excursiones apostólicas. El concurso es voluntario pero casi general. Estas gentes rústicas oyen su voz con emoción, se instruyen, se confiesan y reforman sus costumbres. Por manera que en quince días de misión de dos o tres misioneros se adelanta más que en todo el año el párroco y sus ministros.[8]

Un testigo que apoyaba la solicitud ofreció cierta explicación acerca de la popularidad de los frailes al decir que:

[E]n muchos pueblos luego que se quitaron las doctrinas de religiosos, cayeron las terceras órdenes que habían fundado y lo mismo sucedió en este pueblo, hasta que el zelo del presente señor cura la levantó...

En efecto, la secularización de las parroquias alguna vez administradas por los franciscanos y otras órdenes había debilitado la devoción popular. La necesidad de contar con las misiones para despertar la práctica cristiana quedó ratificada por el cura de Tancítaro, quien afirmó que en la tierra caliente la gente vivía en un estado de pecado: "[L]os más de ellos habitando en los montes y desiertos, ni frecuentan los templos a oír misa, ni se confiesan, ni se aprovechan de las exhortaciones de sus párrocos..." Sin embargo, la vida austera y la intensa predicación de los misioneros conmovían "hasta a los indios más idiotas y la gente más rústica".[9]

El único instituto religioso adicional que llevó a cabo misiones de forma regular fue la Compañía de Jesús, el cual siempre había animado a varios de sus sacerdotes a dedicarse al apostolado urbano. Un testimonio de su entusiasmo y de las formas de devoción favorecidas por los jesuitas proviene de Guanajuato en 1764, sólo tres años antes de su expulsión. Después de la creación del colegio de los jesuitas en Guanajuato durante la década de 1760, el rector, Ignacio Coromina, predicó todos los domingos en la iglesia de Rayas, donde inculcaba la devoción a los "sagrados Corazones de Jesús y María", con el objeto de atraer a la congregación a sus sermones y "reducirlos por este medio a un algún género de vida Cristiana y política". Una vez que hubo conseguido

su apoyo, le dedicó un altar colateral a esta devoción y, gracias a su influencia, "se ha servido de reformar en gran parte las costumbres de unas gentes que vivían en un profundo olvido de su salvación…" En muchas casas se había vuelto costumbre cantar "el alabado" al levantarse y retirarse a la cama. Así también, se había vuelto común la práctica de rezar el rosario, ya fuera en la iglesia o en casa, y muchos más fieles ahora frecuentaban los sacramentos, "comulgando en solos los viernes primeros de todos los meses más de quinientas personas". Para escuchar confesiones, Coromina se ayudaba de cinco jesuitas más, sólo para descubrir que no eran suficientes. Además, estuvo a punto de establecer una escuela para niños, "donde aprenden la doctrina Cristiana y juntamente a leer y escribir", esperando así evitar que sus padres los enviaran a trabajar en las minas, donde su salud corría peligro y también aprendían a robar.[10] Si Coromina tuvo tanta influencia, en parte fue porque su fervor desinteresado en ministrar a los enfermos llamó mucho la atención cuando la ciudad y sus pueblos aledaños se vieron afectados por las epidemias.

El efecto de la predicación franciscana en Querétaro fue tal que muchos criollos entraron en el sacerdocio o abrazaron la vida religiosa; tanto el ejemplo como los sermones de los frailes habían suscitado su dedicación. En el caso de la familia Pérez de Espinosa, tres hermanos se convirtieron en sacerdotes y una hermana se volvió monja. Fue Isidro Félix quien estaba destinado a ganar fama como el primer cronista de los colegios de *propaganda fide*, una tarea que había sido precedida por una vida de actividad misional, pues había acompañado al padre Antonio de Margil en su misión a Texas y posteriormente había servido como protector del Colegio de San Fernando en la Ciudad de México. Sin embargo, también escribió una valiosísima vida de su hermano, Juan Antonio Pérez de Espinosa, fundador del Oratorio de

San Miguel el Grande, la cual atestiguaba el despertar espiritual en la Nueva España a principios del siglo XVIII y el carácter de sus ideales y prácticas. Ya anciano, el padre Isidro revivió su ardor juvenil a través de la pluma al recordar que, después de la ordenación de su hermano en 1700, lo acompañó a pie desde Valladolid hasta Querétaro para presenciar su primera misa.[11]

Educado por los jesuitas en Querétaro, Juan Antonio Pérez de Espinosa (1676-1747) estudió posteriormente en la universidad en la Ciudad de México, y se instaló en el oratorio recién fundado, antes de su ordenación con una capellanía proporcionada por el licenciado Juan Antonio Caballero y Ocio, un acaudalado sacerdote en Querétaro, que dedicó su gran fortuna a fines piadosos y caritativos. Influenciado por los franciscanos de Santa Cruz, Espinosa se unió al padre Antonio de Margil en la predicación ejercida en las calles y en los obrajes (talleres textiles) de su ciudad natal, y de hecho lo acompañó en sus misiones por toda la diócesis de Michoacán. En una etapa posterior de su vida, habría de recordar que había lavado los pies de Margil cuando éstos se habían cortado con las piedras durante su viaje. Aunque se convirtió en miembro de la Tercera Orden Franciscana, Espinosa se vio más atraído por el modelo del oratorio, y con este objetivo en mente se unió a la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, en Querétaro —una asociación de sacerdotes seculares con su propia iglesia, que disfrutaba del patrocinio activo de Juan Antonio Caballero—, y se convirtió en su prefecto en 1710. Sin embargo, la política eclesiástica pronto intervino para evitar cualquier conversión de la Congregación en un oratorio, y en consecuencia Espinosa fue a San Miguel el Grande, donde en 1712 predicó los sermones de Cuaresma y luego recibió la iglesia Ecce Homo, propiedad de la cofradía mulata de Nuestra Señora de la Soledad. En esta fase heroica de su misión, acompañado sólo por dos

jóvenes sacerdotes, Espinosa construyó con sus propias manos las habitaciones de adobe junto a la iglesia donde habrían de vivir, y trabajó en el jardín cultivando hortalizas, subsistiendo a base de harina y un poco de dulce de piloncillo. Con el permiso del obispo, los oratorianos se levantaban temprano, pasaban largas horas en el confesionario, predicaban con frecuencia, dirigían ejercicios espirituales en la noche, alentaban a los fieles a la comunión frecuente y visitaban a los enfermos. También abrieron una escuela para niños y dieron clases a adolescentes. No pedían limosna, sino que vivían de sus capellanías y de ofrendas voluntarias.[12]

En 1718 Espinosa zarpó hacia Europa con la intención de obtener las licencias de la Corona española y la Santa Sede necesarias para establecer el Oratorio de San Miguel, y dejó a su hermano Francisco para hacer las veces de prepósito. La tarea resultó ardua, pues fue necesario un desembolso considerable de fondos para conseguir su objetivo, dado que no fue sino hasta 1727 que obtuvo una bula papal y en 1743 una cédula real con la aprobación de su solicitud para establecer un oratorio, junto con una escuela y un colegio. A pesar de su éxito, Espinosa permaneció en España hasta su muerte en 1747, en calidad de prepósito del oratorio en Córdoba, y usó el dinero que le enviaban para fundar el Oratorio de Málaga. Según su biógrafo, Espinosa se levantaba a las dos de la mañana, celebraba la misa a las cuatro y permanecía en el confesionario hasta las doce. Dormía en hojas de cuero, llevaba una sotana humilde, a menudo iba en ayunas, portaba cilicios y se flagelaba tres veces a la semana, lo que le provocaba hemorragias. Tenía un árbol genealógico adornado con calaveras y esqueletos para recordar su origen y destino, y a veces dormía en un ataúd. Lo que resulta aún más extravagante, llevaba espejuelos entintados de color verde para que el mundo siempre pareciera mal iluminado y descolorido. En

sus sermones frecuentes sobre todo advertía contra las tentaciones de la carne; más que doctrina escolástica, buscaba subrayar ejemplos morales; denunciaba las corridas de toros como una reliquia de la Roma pagana; arremetía contra las comedias; desaprobaba la música secular en la iglesia; y durante los ejercicios nocturnos de las Benditas Ánimas (Todos los Santos), se flagelaba con una cadena mientras aún estaba en el púlpito. Devoto de la eucaristía, abogó por la comunión frecuente y siempre llevaba consigo una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.[13] En efecto, Espinosa fue retratado como el sacerdote ideal de la época, toda vez que su vida estaba definida de acuerdo con los ideales de las órdenes religiosas en las que el apasionado ascetismo personal constituía el trampolín para una intensa actividad pastoral promulgada en el altar, en el confesionario y desde el púlpito.

En San Miguel el oratorio ejerció una inmensa influencia, puesto que, aparte de predicar y administrar los sacramentos, su colegio se convirtió en un centro educativo de referencia en el México del siglo XVIII. Fue un sacerdote del oratorio, Luis Felipe Neri de Alfaro, natural de la Ciudad de México, quien fundó el famoso santuario y casa de ejercicios espirituales en Atotonilco, cerca de San Miguel. Alfaro gastó toda su herencia en la construcción del Santuario de Jesús Nazareno, un edificio relativamente pequeño pero complejo, dividido en no menos de seis capillas y tres cámaras, junto con la casa de retiro. Fue allí donde por unos treinta años antes de su muerte, en 1776, Alfaro vivió y trabajó, velando por la construcción del edificio.[14] Según su biógrafo, todos los años llevaba a cabo seis ciclos de ejercicios espirituales, cada uno de ocho días de duración, junto con un retiro general de dieciséis días al que asistían fieles de todas las clases sociales, pobres y ricos, y en el que comían todos juntos en el refectorio, atendidos por Alfaro. Cabe señalar que basó estos ejercicios espirituales en los de San Ignacio, pero ob-

viamente los llevaba a cabo con gran fervor emocional, ya que los viernes "en tandas de Ejercicios lo hacía siempre de rodillas con soga y corona de espinas". Su influencia fue tan poderosa que posteriormente se estimó que, a lo largo de alrededor de cuarenta años de sacerdocio, Alfaro había oído 14 000 confesiones generales, en las que los penitentes revisaban sus vidas antes de hacer resoluciones para enmendar su conducta. No obstante, sus acciones no se limitaron a Atotonilco, pues también fundó "cuatro Escuelas de Cristo" en San Miguel, León y Guanajuato, las cuales, más de cien años después, todavía prestaban servicio.[15] Al igual que en el caso de Espinosa, la actividad pastoral de Alfaro fue la expresión de un ascetismo y una búsqueda de santidad personales. A pesar de que fue reconocido como "un confesor muy ancho", es decir, misericordioso pero firme, fue implacable con su propia carne mortificada. Como su biógrafo afirmó, le había declarado la guerra a su cuerpo y comía poco más que huevos y verduras, además de vestir cilicios como penitencia. Durante muchos años se levantó a medianoche y se dirigió a la capilla para adorar ahí el Sacramento, y luego "se metía bajo de ese altar, donde estaba un ataúd, y acomodándose dentro de él con los ojos cerrados y el cuerpo extendido, gastaba la noche en prepararse para la muerte". Practicaba tan a menudo esta penitencia que a través de los años desgastó tres ataúdes. Además, cuando se iba a la cama tomaba un esqueleto, que fue "su compañero inseparable muchos años en la cama, y lo tuvo cerca de ella hasta la víspera de su muerte…" Durante el día, se dedicaba escuchar confesiones y a dirigir numerosas adoraciones, incluidos el viacrucis, el rosario y otros ritos. Su régimen extenuante de penitencia llegaba a su clímax durante la Semana Santa, cuando encabezaba la procesión del Viernes Santo, cargaba una cruz y portaba una corona de espinas que apretaba tan fuerte que lo hacía sangrar, presentando así una imagen viva de Cristo en su

Pasión.[16]

III

El clero no sólo dependía de los sermones para persuadir a su rebaño de frecuentar misa y los sacramentos. Bajo pena de excomunión, todos los fieles estaban obligados a cumplir con el precepto anual de confesarse y comulgar durante la Pascua o en esas fechas. A juzgar por la evidencia dispersa, el clero parroquial logró imponer la observancia de este precepto en las ciudades y los distritos vecinos, pero tuvo grandes problemas al rastrear a la población dispersa en la tierra caliente y hacia el norte. Así, por ejemplo, en 1808 el sacerdote de la parroquia de Río Verde se quejó de que el magistrado real local no le había ayudado a hacer que los "sirvientes, arrendatarios y arrimados" de la hacienda de Almoladrar cumplieran esta obligación.[17] En contraste, el licenciado Francisco Antonio Cano de la Puente, cura de la poblada parroquia de Valle de Santiago, afirmó que en veinticinco años como cura nunca había experimentado ningún problema serio en este sentido, hasta 1801, cuando, en septiembre, se vio obligado a publicar un edicto en el que exigía a no menos de ciento setenta y cinco hombres y mujeres cumplir con su obligación anual dentro del siguiente mes, so pena de excomunión. Sin embargo, la mayoría de ellos no cumplieron, por lo que el 24 de octubre leyó en la misa dominical los nombres de ciento doce hombres y dieciséis mujeres, todos ellos excomulgados. El resultado fue que casi todos se arrepintieron y fueron absueltos. No obstante, un puñado todavía ofrecía "tenaz resistencia", por lo que el cura le pidió al magistrado local encarcelar a veinte hombres, una amenaza que hizo entrar en razón a esos feligreses recalcitrantes. Al final, sólo dos o tres hombres fueron realmente encarcelados.[18]

Hasta qué punto dependía el clero de las facultades de los magistrados reales para hacer cumplir la disciplina eclesiás-

tica puede demostrarse también con una carta al obispo de Michoacán, escrita por el sacerdote de la parroquia de San Francisco Etucuaro. La queja en este caso era que el propietario de un rancho, don Pablo Fuentes, no había cumplido con su obligación de Cuaresma en los últimos cinco años. De hecho, ni a él ni a su familia se les había visto entrar en una iglesia o escuchar misa durante este periodo. El sacerdote se quejó del mal ejemplo, pero señaló que "éste es un hombre muy agreste y poco civilizado…", que vive con una "sobrina". Él ya había solicitado que el teniente de justicia local detuviera al hombre; pero éste se había negado. Cabe señalar que Fuentes "tiene una estancia de ganado mayor, sus labores de maíz y frijol, y casa donde todo el año vive en dicho rancho, viviendo una vida rústica, y sin reconocer superior eclesiástico ni secular…" El párroco le solicitó al obispo que tratara de convencer al teniente de justicia de Tiripetío para que arrestara al hombre y lo enviara a Valladolid, a fin de determinar su conocimiento de la doctrina cristiana y de los misterios de la fe, y sancionara con cárcel su incumplimiento de las leyes eclesiásticas.[19]

Siempre que su rebaño fuera dócil y obediente, un sacerdote parroquial podía emplear su jurisdicción como juez eclesiástico para sentenciar a los transgresores de la ley eclesiástica al castigo y la humillación públicos. En 1768 se descubrió que un joven criollo analfabeta había mantenido relaciones ilícitas con una joven mestiza en un rincón alejado de Zinapécuaro, a consecuencia de las cuales ella le había dado dos hijos. Al descubrirse el asunto, fueron detenidos y reportados a las autoridades diocesanas en Valladolid, quienes le otorgaron a la pareja licencias para casarse, pero exigieron que a modo de castigo y penitencia la pareja rezara el rosario completo cada semana por dos meses. Más importante aún, el primer domingo después de su matrimonio, los dos debían asistir a la misa mayor (celebrada con el ritual com-

pleto) en la iglesia parroquial, y durante toda la ceremonia tenían que permanecer "cerca la grada del presbiterio" en vestido penitencial, es decir, el varón "con el pelo suelto, el rostro descubierto, una soga al cuello, una corona de espinas en la cabeza y una cruz o un crucifijo en las manos; y la pretensa llevara asimismo el pelo suelto, la cara descubierta, una soga al cuello, y una corona de espinas en la cabeza, y una vela negra encendida en las manos". Una vez finalizada la misa, tenían que visitar los altares laterales, orar "una estación al Santísimo Sacramento" y ofrecer 12 pesos de limosna para obras pías.[20] Naturalmente, las leyes de la Iglesia sobre el matrimonio no debían tomarse a la ligera: en las comunidades pequeñas el escándalo público y la humillación impuesta a los delincuentes eran severos.

Las misiones, los sermones y la disciplina penitencial eran medios empleados por el clero para fortalecer y mantener la fe cristiana y la moral de su rebaño. Pero también hubo un intento por romper el anonimato de la parroquia, por organizar a los laicos en grupos más pequeños y por invitarlos a participar en el suministro y financiación de la liturgia católica. En la diócesis de Michoacán, por ejemplo, las principales ciudades poseían un promedio de 17 cofradías, e incluso ciudades tan pequeñas como Colima tenían cinco. Algo de inmediato evidente es que casi todos los centros urbanos poseían tres cofradías esenciales, con funciones claramente establecidas que, sin embargo, en ocasiones se superponían. Éstas fueron las cofradías del Santísimo Sacramento, de Nuestra Señora del Rosario y de las Benditas Ánimas. A veces las dos cofradías líderes podían estar unidas, y en ciertos pueblos sus funciones le eran encomendadas a un mayordomo y no a toda una cofradía. Así también, la advocación del Rosario en ocasiones era reemplazada por otro título mariano. El propósito de estos cuerpos era más público e institucionalizado que el de las cofradías restantes, que por

lo general se dedicaban a un santo en particular y, en ocasiones, eran asociadas con determinadas profesiones, castas étnicas y distritos. Sin embargo, cada cofradía era asociada con una iglesia o capilla específica y contribuía al mantenimiento de su clero y estructura a través de cuotas de misas.

El papel de la archicofradía del Santísimo Sacramento en Querétaro, por tomar un caso típico, fue definido como "el más religioso, suntuoso y magnífico culto de Nuestro Señor Jesú Cristo en el augustísimo sacramento de la Eucaristía". Sus miembros reclutados, tanto hombres como mujeres, sumaban más de doscientas personas e incluían a ciudadanos importantes, distinguidos por su riqueza o por su cargo público, que se dedicaban a una variedad de actividades caritativas, "derramando con católica liberalidad copiosas voluntarias limosnas". La cofradía mantenía el coche y las mulas que llevaban el viático a los enfermos y moribundos; también cubría los gastos de las celebraciones del Corpus Christi, del Jueves y el Viernes Santos, y de la misa mayor parroquial cada tercer domingo del año. Todos los miembros pagaban una cuota semanal de medio real y recibían un servicio de mortaja y funeral por la suma de 20 pesos.[21]

La función de la principal cofradía mariana, que en la diócesis de Michoacán generalmente se dedicaba a Nuestra Señora del Rosario, era participar en la celebración y financiación de las principales fiestas de la Virgen María, es decir, la Anunciación, la Presentación, la Visitación, la Asunción y la Inmaculada Concepción. En algunas ciudades esta cofradía se había unido a la del Santísimo Sacramento, por lo que, en efecto, no había más que un solo instituto laico, generalmente regulado por los ciudadanos más importantes, que era responsable de la celebración pública de las principales fiestas del calendario litúrgico católico. Tal fue el caso de San Luis Potosí, donde las dos cofradías principales se habían integrado en una sola en 1624: dotada con un capital de 8 458 pesos

y varias casas, era regulada por "doce sujetos de la primera distinción de la vecindad y comercio", que empleaban sus ingresos anuales de 2 115 pesos para cubrir los costos del Corpus Christi, la Semana Santa y las fiestas marianas principales, celebradas con misa cantada y vísperas, con sermones y procesiones públicas. También se aseguraba de que todos los jueves del año se celebrara misa mayor, y disponía que se celebraran 153 misas para los benefactores y 22 misas mayores en la capilla de la iglesia parroquial. Además pagaba por 250 libras de cera de vela y 30 botijas de aceite para lámpara que se consumían en estos usos a través del año. Sus miembros pagaban la tarifa habitual a cambio de un funeral garantizado, se esforzaban por evitar todas las disputas internas y se comprometían a visitar a los enfermos, enterrar a los muertos y participar en otras actividades caritativas y piadosas. En las procesiones públicas, especialmente en aquella celebrada durante el Corpus Christi, los oficiales de la archicofradía abrían el camino con su estandarte, pero también tenían el privilegio de llevar el palio que cubría a la Eucaristía.[22]

La tercera cofradía que podía encontrarse en la mayoría de las parroquias urbanas se dedicaba a las Benditas Ánimas (Todos los Santos), es decir, las almas de los difuntos que habitaban en el purgatorio. Su tarea consistía en recoger limosnas para el entierro de los muertos y recaudar fondos para sus misas, acelerando así su liberación de los fuegos de la penitencia y su entrada al cielo. Más específicamente, estas cofradías organizaban la celebración de la festividad de los Fieles Difuntos y de Todos los Santos en noviembre, y marcaban ese mes con procesiones por las calles. Como sucedió en la cofradía del Santísimo Sacramento, había ocasiones en las que la función la asumía un mayordomo, un ciudadano destacado, quien administraba los fondos y las limosnas, a menudo sustanciales, que atraían las necesidades de los di-

funtos. Dado que se sabe relativamente poco sobre el funcionamiento de estas cofradías, es fascinante encontrarse con una petición de los residentes en el Barrio de los Desterrados, en Guanajuato, quienes en 1759 solicitaron permiso al obispo para formar una hermandad. Ellos acordaron visitar el cementerio de San Sebastián todos los lunes, asistir a misa en su capilla y rezar el rosario mientras caminaban alrededor de sus linderos. Su cuota semanal de medio real estaba pensada para cubrir el costo de tal misa, así como el de la linterna y la vela que dirigían su procesión. Tenían la esperanza de establecer un puesto en la carretera que conducía a la ciudad, con un retablo de las Ánimas Benditas, y así solicitar limosna. Sin duda es destacable el hecho de que, de los veinticuatro candidatos a representante de esta cofradía, sólo cinco hayan podido firmar sus nombres.[23]

El estudio de la función social y religiosa de las cofradías durante el periodo colonial apenas ha cobrado impulso recientemente. Sin embargo, es claro que estas asociaciones de laicos ejercieron una influencia generalizada, a menudo saltando por encima de distinciones sociales para unir a ricos y pobres en la devoción común, aunque también confirmaron la jerarquía existente. De igual importancia, dieron el ejemplo público de la procesión y la participación en la celebración de las fiestas religiosas principales, y proporcionaron el ejemplo privado de las actividades caritativas. Fueron el principal medio por el cual los laicos demostraron colectivamente su compromiso con la fe católica y sus enseñanzas morales y devocionales. Sin embargo, hasta el momento carecemos de información en cuanto a membresía de dichas asociaciones, por lo que aún es difícil evaluar la amplitud con que penetraron los estratos descendentes de la sociedad colonial.

IV

No importaba cuán elocuentes fueran los sermones de la

misión, la población mexicana a menudo permanecía recalcitrante a las exhortaciones del clero. En 1790, el cura de Rincón de León se quejó al observar que "los naturales de estos pueblos [...] son de genios duros, orgullosos y altaneros [...] suma la desidia en el cuidado de la Iglesia". No podía persuadir a los padres de enviar a sus hijos a recibir instrucción, ni secular ni religiosa; ni contribuirían al mantenimiento de la estructura de la iglesia parroquial, que estaba en peligro de destrucción. Por otra parte, todo el mundo decía ser indio con el fin de evitar el pago de los elevados derechos parroquiales impuestos a las castas y a los españoles. Si bien tres frailes del colegio de Santa Cruz habían pasado alrededor de 38 días en una misión parroquial, aún no había ningún cambio perceptible en la tasa de contribuciones para el mantenimiento de la iglesia. Como sucedía a menudo, el único remedio que se les ocurrió a las autoridades diocesanas fue sugerir que el obispo le escribiera al intendente de Guanajuato para que éste, a su vez, le escribiera al subdelegado de Rincón.[24] En efecto, si la exhortación fracasaba, se debía invocar a las autoridades civiles para que proporcionaran las medidas coercitivas, en ocasiones tan necesarias, y así poner en práctica las diatribas clericales.

Una fuente de preocupación clerical frecuente, por no decir un escándalo, fue el intoxicado entusiasmo con el que en ocasiones la población celebraba las fiestas de la Iglesia. En 1775, el gobernador de San Pablo Yuririapúndaro, un pueblo indio otrora sometido a los frailes agustinos, protestó contra un decreto episcopal reciente que prohibía de manera sumaria los bailes y las celebraciones "que tan de inmemorial tiempo hemos acostumbrado". El motivo de este edicto fue la queja del párroco secular recientemente instalado, que estaba horrorizado por la forma en que el pueblo celebraba la fiesta decembrina de la Inmaculada Concepción. Era costumbre exhibir en procesión la imagen de la Purísima, aloja-

da en la capilla del hospital, por todos los pueblos de los alrededores y los ranchos de la zona, un viaje que podría durar quince días, en todo momento celebrado con procesiones nocturnas iluminadas con velas y acompañadas por música y baile hasta el amanecer. La popularidad de la ocasión se había vuelto tal que llegaba gente de zonas tan lejanas como Valladolid para unirse a la celebración, con el lamentable resultado de "hurtas de mujeres, desfloramientos, deshonras entre casados". Sumamente escandalizado por estos excesos etílicos, el párroco montó a caballo hacia Pinícuaro, acompañado por el alguacil mayor, con el fin de dispersar a la multitud, despejando la plaza de puestos de venta de comida y bebida, y, en particular, ordenando la retirada de "innumerables Indias de Cuitzeo que venían cargadas de charape". Desde su llegada a la ciudad había tratado de detener estos excesos, aunque con poco éxito, ya que "el principal que en ellos reina es el de la desobediencia, y así no se reducen a cosa alguna de la que se les manda, y esto con una apariencia de hipocresía, que parecen unos santos". Otro motivo de queja era que aunque el propósito de la procesión era recoger limosnas, de los 200 pesos recibidos sólo 47 pesos llegaron al cura.[25]

Además de sus intentos por contener la exuberancia de la celebración popular en las fiestas religiosas, el clero en ocasiones también solicitaba la ayuda de la Inquisición para reprimir la "hechicería", la curación tradicional y los pactos con el diablo. Sin embargo, tal como existen, los registros no indican grandes desviaciones heréticas. Así, por ejemplo, en 1780 una típica curandera mulata sanó a una mujer de dolor estomacal, según se dijo, sin invocar poderes diabólicos. En lugar de ello,

> lo primero que hizo fue encender por el pie una vela que puso en un rincón y luego con un huevo le puso en el estómago un pollito con rosa de Castilla y aceite rosado, y el cuerpo le untó todo con manteca de puerco, cal y unos polvos que sacó de la bolsa y dijo que era tabaco, y con todo ello sanó

del accidente.[26]

Más graves a los ojos de los clérigos eran los intentos por lanzar hechizos, en ocasiones con el fin de lastimar a alguien, o, igualmente común, para atraer su amor, un delito que se conocía por el nombre de sortilegio amatorio. En realidad, los medios preferidos parecen haber sido beber una poción de peyote mezclado con rosa maría, copal, chicle prieto y otros ingredientes, seguido de la fijación o entierro de espinas, y la confección de una pequeña muñeca o representación de la persona a quien se quería hacer daño o atraer. En efecto, existía un uso generalizado de la magia natural.

Sin embargo, en ciertos casos, la práctica de la magia natural era asociada con la invocación activa del Diablo. En 1760, y nuevamente en 1767, una mulata libre de San Miguel el Grande, llamada María Guadalupe, fue acusada de "mágica supersticiosa, sortilegia amatoria y hechicería, con pacto con el Demonio". El administrador de la hacienda en la que vivía la acusó de hacer muñecas y luego perforarlas con espinas, con la intención de causar dolor a las personas que representaban. Al ser arrestada confesó libremente que había enterrado una muñeca hecha en réplica del administrador, la cual fue perforada con espinas para provocarle enfermedad. Peor aún, había hecho lo mismo con su propia hija, quien había muerto posteriormente como resultado de su maleficio. Además, confesó que un grupo de amigos, casi todos mulatos y lobos, solían reunirse para beber rosa maría mezclada con peyote, y que en tres ocasiones se les había aparecido el Diablo en la sucesiva forma de cerdo, cabra y guajolote; ella y sus compañeros solían vagar en el campo durante la noche. El Diablo se le había aparecido a ella en diversas formas, una vez como hombre con los pies de pollo, y habían tenido relaciones carnales. Además de estos pecados, una vez había tomado la comunión dos veces en el mismo día, y

después de retirar la hostia de su boca, se la había llevado a casa para quemarla, "por mandato del Demonio". Era obvio que revelaciones tan dramáticas merecían un fuerte castigo, pero antes de que pudiera ser trasladada a la cárcel de la Inquisición murió en San Miguel sin la bendición del sacramento. Sin embargo, se le dio cristiana sepultura, pues un teólogo dominico que había sido consultado argumentó que sus crímenes atentaban contra la religión y la moral, pero no contra la fe; es decir, nunca había negado artículo de fe alguno, incluso si en la práctica su adoración del Diablo era herética.[27]

Al parecer, entre cierta clase de hombres el hacer pactos con el diablo era una práctica bastante común. El guardián del Colegio de San Fernando en la Ciudad de México se quejó ante la Inquisición de que en Río Verde un grupo de hombres no habían participado en ninguna de las funciones de la misión recientemente llevadas a cabo en esa ciudad. Un familiar de uno de estos hombres confesó que todos ellos habían firmado cédulas mediante las que renunciaban al nombre y las leyes de Cristo, y encomendaban su alma al diablo. En 1755, la Inquisición le pidió a fray Junípero Serra, entonces en una misión en la Sierra Gorda, que investigara el caso, pues era un comisario del Santo Oficio. De acuerdo con las dos declaraciones que sobreviven, esta "detestable cofradía" comenzó cuando José Manuel Sánchez, un barbero, cayó de su caballo, y después alguien le ofreció, a modo de remedio, una "cédula o escritura" con la que donaba su alma al diablo. Su amigo dijo que había procedido así "por tal que el demonio con su auxilio lo hiciese buen vaquero, toreador, enamorado y cosas semejantes". Aunque podría parecer sorprendente que un amigo llevara de manera tan casual documentos semejantes, según parece eran fáciles de conseguir, ya que había una persona en Río Verde que hacía las cédulas y las vendía cada una por dos pesos, una suma extraordina-

riamente pequeña para una transacción metafísica tan importante.[28]

A pesar de que se hubiera instaurado la Ilustración, incluso el sacerdocio seguía creyendo en la realidad de tales fenómenos. En 1795, el cura de Santa Ana Amatlán informó que los naturales de su parroquia tenían una mala reputación "por sus ejercicios en la hechicería". Fue para contrarrestar esas prácticas y la influencia de su diabólico autor que él había solicitado una misión, la cual duró veinte días, resistiendo así "el común enemigo, que tanto fruto ha sacado con los errores que ha introducido en la infeliz Francia, cuyo infernal contagio ya parece que se va extendiendo en este reino". El objeto particular de su sospecha era un individuo llamado Domingo Nicolás, indio y viudo, "sospechoso en el diabólico arte del maleficio", que había sido acusado de asesinar a su esposa y de dormir con la esposa de un primo, a quien ahora había lanzado una maldición, dejándolo impotente. Con la ayuda de la justicia real, el cura hizo que Nicolás fuera arrestado y luego escribió a las autoridades diocesanas para solicitar auxilio en la formulación de un caso contra el hombre. Sin embargo, el promotor fiscal le respondió con un elogio por su fervor pero también con el consejo de simplemente reprender a Nicolás y dejarlo ir, ya que formular un caso legal era un proceso largo y costoso.[29]

En ocasiones los laicos invadieron el monopolio sobre la predicación y el manejo del culto ejercido por el clero, intrusión que fue contrarrestada con castigos severos. En una carta sin fecha proveniente de la Ciudad de México, un cura se quejó de la falta de voluntad de los padres para enviar a sus hijos a la escuela, de manera que sólo diez o doce niños de un máximo de trescientos asistían a clases con el maestro nombrado por su predecesor. No obstante, también denunciaba a los hombres que él llamaba "maestros cimarrones": individuos que iban de pueblo en pueblo "medio rezando las

oraciones para que las aprendieran los jóvenes".[30] De enseñar oraciones a los niños a imitar el papel de los frailes misioneros mediaba apenas un pequeño paso. En 1742 Juan José Rodríguez, descrito como un mulato libre, fue detenido en Zamora a petición del comisario local de la Inquisición y confinado en la cárcel real. Su delito fue ir por las calles "a medio exhortando a los indios e indias, y disciplinándose delante de ellos". En esa ocasión no había predicado ningún sermón, sino que simplemente realizó un acto de contrición y otras oraciones comunes. Sin embargo, en otra parte de una hacienda, recitaba el rosario con dos mujeres y luego les mostraba un relicario que, según él, contenía al "señor Sacramentado", haciéndolas arrodillar en adoración. Afirmaba que, como miembro de la Tercera Orden de San Francisco, había recibido poderes especiales de su prelado para dar la comunión "en artículo de la muerte". En otra ocasión había entrado a una iglesia en el pueblo de Guarachita, al tiempo que gritaba para atraer a la gente y se flagelaba con una cadena, pidiendo al Señor que le tuviera misericordia. Una vez detenido fue acusado de fomentar la idolatría, ya que el relicario con una pequeña custodia de plata en el interior sólo contenía una oblea sin consagrar y una estampa de Nuestra Señora de Dolores. Como castigo se le descubrió el torso, tuvo que desfilar por las calles en una "bestia de albarda", y antes de ser liberado recibió 24 azotes en la plaza principal. Como se observará más adelante, era culpable de poco más que un exceso de entusiasmo religioso y de un engaño piadoso.[31] ¿Fue acaso porque los franciscanos locales percibieron en sus acciones una parodia vulgar de su propio ministerio que adoptaron una postura tan severa ante su penitencia y sus oraciones públicas?

Un área donde los laicos bien pudieron invadir las funciones del sacerdocio fue en la búsqueda de limosnas para promover o mantener el culto de imágenes sagradas específicas.

En 1794, el marqués de Branciforte, en ese entonces virrey, escribió al Consejo de Indias para quejarse de que las autoridades diocesanas hubieran concedido licencias a "infinitas de gentes" para vagar a través del reino como demandantes, pidiendo limosna para sus imágenes. En ocasiones, afirmaba, convertían el asunto en un negocio, pues cobraban una comisión sobre las ganancias o incluso compraban la licencia al contado. Aunque el fiscal de lo civil exigía que las curias diocesanas formaran una "sumaria del Estado, vecindad, oficio y condición" de todos los demandantes, y mantuvieran al tanto al virrey, la Audiencia señalaba que las Leyes de Indias permitían el otorgamiento de licencias sin esperar la aprobación del virrey. La respuesta del Consejo de Indias fue veloz, pues en 1795 se envió a México una cédula real que ordenaba a los obispos poner límites severos a la expedición de licencias, que en todo caso ahora debían ser aprobadas por el virrey.[32] En todos sus puntos, la burocracia borbónica trató de someter a la jurisdicción eclesiástica al control de las autoridades civiles.

No se sabe cuántos demandantes había, y menos aún si eran o no culpables de abusar de su comisión. Sin embargo, hubo un caso notable que ilustra cómo la licencia para mendigar podía ser utilizada como un medio para invadir las funciones del clero y, en particular, imitar el papel de los misioneros franciscanos, testificando así el poder omnímodo de su tipo de devoción católica. En 1765 apareció en el Real de Minas de Guadalcázar, situado en medio de las haciendas escasamente habitadas de la provincia de San Luis Potosí, un hombre "vestido de un saco de jerga, la barba larga, con un sombrero blanco, caído así atrás con unos cordones de algodón, que demandaba limosna con una imagen de Jesús Nazareno de San Pedro Piedragorda".[33] A pesar de que fue descrito como "un hombre piadoso y de corazón devoto", fue acusado de fomentar la idolatría y de despertar la atención por

la ropa que llevaba, por lo que los franciscanos locales lo hicieron arrestar y lo denunciaron a la Inquisición. Fue el aspecto llamativo de José Bonifacio Barbarín lo que despertó la atención, puesto que otro testigo lo describió de la siguiente manera:

> [U]n hombre corta estatura de color pasco que tira a Indio, con la yerba poco poblada y larga, carirredondo, nariz roma, los ojos papajados, sumados de hombros, su coleta por la frente corta, un birco a moda de cozona; el traje era un saco a jerga rayada, con mangas y un cinto de cuero, una capa corta de la misma jerga, un sombrero blanco que traía continuamente colgado a la espalda, el que pendía de unos cordones de algodón. Los pies cubiertos con unos caches o sandalias de baqueta; en el cinto traía pendiente un rosario encargado de latón y de la misma materia la cruz…

Para añadir aún más al efecto, la imagen y los objetos que llevaba en su viaje son descritos de la siguiente manera:

> [U]na imagen de Jesús de faja con su corona de plata en su tabernáculo con sus vidrierías, su cajón con su chapa, el que va encerrada, cuya llave entrega el demandante; un estandardito con su cruz de fierro; siete campanitas; un tambor…

y una variedad de objetos personales, incluyendo una carabina rota.

El delito de Barbarín, descrito como "un coyote o indio blanco", era deambular por las haciendas y pueblos remotos de San Luis Potosí, en ocasiones acompañado de dos jóvenes, uno que tañía las campanas y el otro que tocaba "una flauta gallega". Al llegar a un asentamiento hacían sonar el tambor para reunir a las personas y, después de una conversación santa, Barbarín se pondría de pie sobre una mesa o un puesto y predicaría. Al igual que los misioneros franciscanos, les recordaba a sus oyentes los sufrimientos de Jesús, "en la calle de amargura", conmoviéndolos "hasta hacerlos prorrumpir compasivo llanto". Luego recitarían el rosario, alternado con las respuestas cantadas en latín, "con Dominus vobiscum". Cuando se le preguntaba sobre su situación él decía ser "un padre apostólico", es decir, un misionero franciscano. De haber estado conforme con una simple predicación no habría provocado la ira de los frailes locales,

pero Barbarín fue más allá y se hizo culpable de fomentar la idolatría, pues afirmaba que todos los viernes la imagen que llevaba consigo sudaba sangre, la cual limpiaba con algodón para luego distribuirla como relicarios. Por otra parte, también distribuía "panecitos de masa de harina, colorados con carmín y cordones de lana del mismo color, y decía que todo aquello estaba ensangrentado con la llaga del costado o sangre de la misma imagen". Por último, mostraba "una custodia de estaño sobre dorado, con sus rayos y vidrio dentro de la qual tenía una hostia de papel blanco y en él una estampa de Jesús". Mientras pretendía que la custodia llevaba la Eucaristía, se arrodillaba delante de ella en señal de adoración y sus oyentes se sumaban a él en la empresa, un acto inmediatamente definido por los frailes encolerizados como idolatría. Lo que hacía en cada caso dependía, por supuesto, de su público, pues el administrador de una hacienda lo describió como "silencioso, humilde y muy devoto", que atraía personas con su tambor para recitar el rosario, la letanía y las respuestas. Sin embargo, el administrador no creía que fuera un sacerdote, y al terminar las oraciones le dijo a su esposa: "Hija, si este ermitaño hace delante de nosotros esto, ¿qué hará allá entre otras gentes y ranchos de más retiro?"

A final de cuentas, Barbarín fue detenido en la reunión y los franciscanos locales confiscaron sus pertenencias; además, arrojaron su custodia al fuego, ya que había sido utilizada como un instrumento de idolatría. Sin embargo, al inspeccionar sus papeles encontraron que en verdad poseía una licencia para mendigar, firmada por el cura de San Pedro Piedragorda, y que guardaba un libro manuscrito para registrar las limosnas que recaudaba. Al ser enviado a casa, Barbarín fue encarcelado por orden del cura local, no sin la precaución de enviarlo a la cárcel en Guanajuato, donde sería alimentado por los visitantes piadosos, pues en las cárceles cercanas a León varios prisioneros habían muerto de ham-

bre. Al parecer, Barbarín había fungido como maestro de escuela en San Pedro y en la hacienda de Jalpa para beneplácito de todos, ya que "lo han tenido siempre por bonazo, tanto que solían divertir su sencillez y humildad". La licencia que recibió le permitía llevar la imagen a Guanajuato y allí pedir limosna a favor de la estructura de la iglesia en Piedragorda. Después de escuchar este testimonio, el fiscal de la Inquisición decidió poner fin a la demanda, ya que organizar un caso formal llevaría demasiado tiempo y podría ser difícil debido a los problemas para encontrar testigos confiables entre la dispersa y cambiante población de San Luis Potosí. De cualquier forma, era claro que Barbarín había actuado movido por "su genio sencillo y bueno y no por malicia", así que fue liberado de la cárcel en Guanajuato y puesto bajo la custodia del cura de San Pedro Piedragorda, quien simplemente lo reprendió, le ordenó firmar un documento en el que se comprometía a nunca volver a actuar como demandante y lo dejó en libertad sin más castigo.

V

Por supuesto, sería imprudente sacar alguna conclusión ambiciosa de la evidencia encontrada en las crónicas contemporáneas y en las cartas y los casos judiciales dispersos. Para eso, es necesario esperar una investigación sistemática a escala generosa. Sin embargo, lo que de inmediato atrae la atención es la influencia ejercida sobre los fieles por las misiones franciscanas, un fenómeno bien conocido por los estudiantes de las crónicas, aunque de ninguna manera lo suficientemente subrayado en los reportes generales del México del siglo XVIII. La aceleración del fervor espiritual dentro de la orden franciscana afectó a los frailes tanto en España como en México. Fue un movimiento de renovación caracterizado por el ascetismo personal y el fervor apostólico, y que encontró su expresión en las misiones periódicas a los fieles en el centro de México. Estas misiones operaban dentro de la

estructura de las parroquias existentes, pues habían sido promulgadas por invitación de los curas, y se concentraban en predicar el arrepentimiento de los pecados y la necesidad de la penitencia, siendo la pasión de Cristo invocada de continuo. Sin embargo, el avivamiento de la devoción auspiciado por las misiones se preservó merced a las cofradías, que sirvieron como el medio para que los laicos apoyaran el culto religioso y a la vez participaran en las principales fiestas del calendario litúrgico católico.

Si examinamos las desviaciones de las creencias y prácticas ortodoxas, encontraremos relativamente pocas sorpresas entre la población criolla y de castas. Se dio un uso generalizado de la magia simpática, en ocasiones para influir en los afectos, pero principalmente para procurar el alivio a las enfermedades. Los enemigos podían ser atacados a través de la magia natural o por la invocación del Diablo. Algunos hombres hacían pactos con el Diablo por fines específicos; y algunas mujeres creían que el Diablo se les aparecía. Hay poco aquí que pueda sorprender a un estudiante del catolicismo europeo, y sólo cabe señalar como la diferencia principal el uso del peyote y otras hierbas locales. Aunque el clero tomaba medidas para suprimir estas prácticas y creencias siempre que las encontraba, hacia la segunda mitad del siglo XVIII parecía estar más preocupado por los excesos populares ocasionados por la celebración de las fiestas religiosas, cuando el pueblo se embriagaba y se volvía licencioso. Igualmente importante, el clero guardaba con celo sus prerrogativas para predicar el evangelio y se apresuraba a castigar a cualquier laico que invadiera su ministerio. Que los laicos sin educación trataran de predicar y dirigir las oraciones en público atestiguaba la influencia de la fe ortodoxa. La propia simplicidad de José Bonifacio Barbarín, por ejemplo, demuestra la penetración de los ideales franciscanos en todos los sectores populares de la comunidad hispana de la Nueva

España.

Por último, cabe señalar que la fundación del Oratorio de San Miguel el Grande, la construcción del santuario de Atotonilco y el establecimiento del colegio apostólico en Zacatecas son indicio por igual de la renovación espiritual de la Iglesia criolla en las primeras décadas del siglo XVIII. Una vez más, se hace evidente la originalidad religiosa y la gran vitalidad de la Iglesia mexicana durante el largo siglo, de la década de 1640 hasta los años sesenta del siglo siguiente.

IX. LA IDEOLOGÍA DE LA INDEPENDENCIA MEXICANA Y LA CRISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA*

I

En su ensayo *Cortés no es padre de la Patria* (1894), escrito para rebatir a los periodistas conservadores, Justo Sierra inició con una definición que parafraseaba a Hipólito Taine, su reconocido mentor "en la aplicación del método científico a la historia":

> Una nacionalidad es un ser vivo en el que operan en plena actividad los factores de raza, medio, religión, lengua y costumbres para hacerlo cada vez más coherente y darle una individualidad completa, o, lo que es lo mismo, convertirlo en persona moral. Y admitamos que una nación es una nacionalidad en el momento en que el fenómeno de la vida personal e independiente se verifica.

En Europa, Alemania e Italia se convirtieron en naciones en el siglo XIX, ya que antes de su unificación sólo formaban nacionalidades. Lo contrario pasaba con Polonia, que había perdido su independencia y por ello se convirtió en una nacionalidad sujeta a los Estados vecinos. Así, para Sierra, sólo a través del logro del autogobierno, es decir, con la creación de un Estado autónomo, podría existir un pueblo como una persona moral colectiva. Además, tal como corresponde a un republicano decimonónico, Sierra afirmaba que "sin independencia no hay patria".[1]

En su *Evolución política del pueblo mexicano*, Justo Sierra atribuyó el origen de la Independencia de México a la Revolución francesa y a sus "dos divinos sofismas: el individuo es libre; el pueblo, es decir, la mayoría social, es el soberano". Con todo, se requirió la intervención de Miguel Hidalgo para iniciar la insurgencia, un papel que Sierra celebraba en extraños términos voluntaristas: "Su propósito se lo dictó el amor a una patria que no existía sino en ese amor; él fue,

pues, quien la engendró: él es su padre, es nuestro padre". Sin embargo, si bien, en efecto, Hidalgo abolió la esclavitud y puso fin al tributo (un impuesto de capitación, pagado por indios y mulatos), su principal logro fue desencadenar "un gran levantamiento popular, una rebelión tumultuosa en la que la libertad [...], para aquellos grupos, no era un derecho, era una embriaguez; no era una actitud moral, era una explosión de odio y de alegría, la cual era indisciplinable, incontenible, tenía el aspecto de una fuerza de la naturaleza en toda su violencia: tromba, huracán, inundación".[2]

He aquí una imagen notablemente similar a la que logró Octavio Paz en su famosa evocación de la Revolución mexicana.

Tras una concisa descripción de la convulsionada política de México durante la primera mitad del siglo XIX, Sierra afirmó que en ese periodo las únicas revoluciones verdaderas fueron las de la insurgencia y la Reforma, que definió como: "dos aceleraciones violentas de su evolución...", dos expresiones del mismo proceso por el cual el país se liberó de España y luego destruyó el régimen colonial que había persistido tras lograr la Independencia, proceso que culminó en la creación de "una persona nacional dueña de sí misma". En la Guerra de Tres Años (1858-1860) que la Reforma había provocado, se puso en juego el deseo liberal de eliminar el poder político de la Iglesia católica y por lo tanto suprimir los principales obstáculos para "la evolución de la República hacia el completo dominio de sí misma, hacia la plena institución del Estado laico".[3] En *Juárez. Su obra y su tiempo*, Sierra definió las Leyes de Reforma de 1859, que separaban a la Iglesia del Estado, nacionalizaban la propiedad eclesiástica y disolvían las órdenes religiosas, como el logro que coronaba la revolución liberal. Escribió:

> Desde la declaración de independencia en 1821 no se había presentado a la nación un documento de mayor trascendencia. El régimen colonial se había disuelto entonces en su carácter político, ahora

concluía legalmente bajo su aspecto social; desde este punto de vista, la Independencia y la Reforma constituían dos fases de la misma evolución; ni la Constitución de 1857 tenía tamaña trascendencia.[4]

Aunque el texto de este decreto presidencial fue escrito por Melchor Ocampo, Sierra decidió afirmar que Juárez era su verdadero autor.

Sin embargo, como Edmundo O'Gorman demostró después, no fue sino hasta la época de la Reforma que Hidalgo fue reconocido en forma unánime como el Padre Fundador de la República mexicana, ya que en años posteriores a la Independencia fue visto alternadamente como "un monstruo luciferino y ángel de la salvación".[5] Fue Lorenzo de Zavala quien desdeñosamente escribió: "Hidalgo obraba sin plan, sin sistema y sin objeto determinado. *Viva la Señora de Guadalupe* era su única base de operaciones; la bandera nacional en que estaba su imagen, su código de leyes e instituciones".[6]

Su colega liberal, José María Luis Mora, también desestimó a la insurgencia como "perniciosa y destructora del país", y condenó a Hidalgo por permitir que sus seguidores masacraran a los españoles capturados.[7] En efecto, Justo Sierra ignoraba la diferencia radical en carácter, principios y objetivos que separaban a la insurgencia de la Reforma, e impuso, sobre la experiencia histórica de México, una interpretación evolucionista y teleológica que no puede sustentarse con evidencia.

De hecho, la Reforma en realidad se sirvió enfáticamente de un antecedente histórico, pero ese antecedente no fue ni la insurgencia ni —radicalismos retóricos aparte— la Revolución francesa. Antes bien, con respecto a la Iglesia, la Reforma vino a concluir cabalmente una serie de medidas que habían sido iniciadas durante la revolución borbónica en el seno del gobierno. Mientras que Carlos III expulsó a los jesuitas en 1767 y secuestró a sus colegas y sus haciendas, las Leyes de Reforma de 1859 disolvieron todas las órdenes religiosas y nacionalizaron sus propiedades. De la misma mane-

ra, la Ley Lerdo de 1856, que amortizaba todo el capital y los bienes territoriales eclesiásticos, tan sólo completó el proceso introducido por el decreto de consolidación de 1804. En un nivel meta-político, los ministros ilustrados de Carlos III buscaron reemplazar la visión de los Habsburgo de la monarquía católica sustentada en los dos pilares de la jurisdicción real y la eclesiástica por el principio de que la Iglesia existía dentro del Estado y, a decir verdad, debía todos sus privilegios y propiedades al rey. Confrontados con la insistencia de los obispos sobre su independencia, los liberales expulsaron a la Iglesia del espacio público y rompieron todos los nexos de ésta con el Estado.

Vista desde esta posición ventajosa, la insurgencia constituyó una interrupción violenta de la secuencia de la reforma radical ya que, en varios aspectos, asumió el carácter de una reacción contra la revolución en el gobierno que habían traído los ministros de Carlos III y que continuó Carlos IV. Pero, para excitar a las masas y atraer el apoyo de las clases educadas, los insurgentes desarrollaron una ideología idiosincrática que giraba en torno a los agravios y las afirmaciones de un patriotismo criollo que había alcanzado su apogeo a mediados del siglo XVIII. Al mismo tiempo, sus líderes estaban bien conscientes de que la Revolución francesa y el republicanismo clásico los habían nutrido en su fase inicial. Éste es, por lo tanto, el objeto de este ensayo.

II

A mediados del siglo XVIII, antes de la erupción de la revolución borbónica en el gobierno, la élite criolla de México publicó una serie de obras que demostraban no sólo su talento, sino también su ambición de describir y exaltar a su *patria*. Varios libros, grandes y pequeños, trataban de las predicaciones tradicionales sobre religión, historia, cultura, corografía y leyes, en la medida en que éstas afectaban al vasto virreinato de la Nueva España. Todas estas publicacio-

nes servían para consolidar la orgullosa identidad de la *patria criolla*. Sin embargo, como veremos, había poco o nulo sentido de una nación mexicana. La sociedad de la Nueva España estaba entonces dividida tanto por leyes como por registros en una serie de castas étnicas, cada una con distintos derechos y obligaciones. La falta de educación y las enormes distancias dentro de la Nueva España provocaron que cualquier conciencia de una patria común estuviera restringida a la élite criolla (residente en la capital y en las ciudades más importantes), poseedora de grandes haciendas y cuyos hijos colmaban los altos rangos eclesiásticos. Los españoles americanos, como clamaban sus voceros, pertenecían a la nación española, aunque habitaban en una *patria* transoceánica.

El inicio del siglo XVIII en México se caracterizó por un "gran despertar", es decir, por un renacimiento espiritual promovido por los misioneros franciscanos de *propaganda fide* y por dedicados jesuitas que, aunque predicaban acerca de los sufrimientos de Cristo durante la Pasión, también alentaban una devoción cada vez más ferviente a Nuestra Señora de Guadalupe. De hecho, a juzgar por el número de significativas publicaciones sobre la Virgen mexicana, las décadas de 1740 y 1750 constituyeron un momento guadalupano cimero en la historia de México, con 1746 como el *annus mirabilis*.[8] En 1746, también apareció el *Escudo de armas de México*, financiado por el Ayuntamiento, en el cual Cayetano Cabrera y Quintero ofrecía un vívido recuento de la gran plaga de 1737, en la que se estimó que murieron unas cuarenta mil personas; este suceso llevó a la ciudad a aclamar a Nuestra Señora de Guadalupe como su patrona. Cabrera alabó a los jesuitas, a los oratorianos y a los misioneros franciscanos del Colegio de San Fernando como los más dedicados frailes a la hora de proporcionar socorro a los enfermos y a los necesitados.[9] El mismo año de 1746, Isidro

Félix de Espinosa publicó su *Crónica apostólica y seráphica*, un relato de la fundación de los colegios de Propaganda Fide por Antonio Margil de Jesús, un franciscano observante de Valencia que emprendió trabajo misionero en Texas y Guatemala, por no mencionar sus viajes evangelizadores al centro de México. En 1749, todos los franciscanos del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe en Zacatecas eran criollos.[10] Durante este periodo, los jesuitas estuvieron involucrados por igual en las misiones del norte y en la predicación de los fieles, incluyendo a un grupo de frailes que predicaban, enseñaban y escribían en náhuatl. También fueron activos promotores de una amplia gama de devociones marianas. En 1755 apareció el *Zodiaco mariano*, escrito por Francisco de Florencia y revisado por Juan Antonio de Oviedo, un criollo que había fungido un par de veces como provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España. El libro enlistaba más de cien imágenes marianas "milagrosas" localizadas en santuarios y en conventos, y, por lo tanto, servía como una verdadera geografía espiritual del país.[11]

Si volvemos a la segunda predicación fundamental del patriotismo criollo, la historia natural y la conquista española de México, el campo estaba dominado por la nueva publicación en Madrid y en 1723 de los tres gruesos volúmenes de la *Monarquía indiana* (1615) de Juan de Torquemada, que ofrecía un compendio masivo de información sobre la historia y la religión del México prehispánico, seguido por una celebración de la creación de una nueva Iglesia por parte de los franciscanos.[12] Pero este recuento fue eclipsado en 1746 por la *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, publicada en Madrid por Lorenzo de Boturini Benaduci, un sabio italiano que aplicó las ideas de Giambattista Vico a la historia del Anáhuac. En un apéndice presentó un catálogo anotado de libros y manuscritos consultados y alegó haber descubierto pruebas documentales tanto de la

aparición de la Virgen María a Juan Diego cuanto de la misión de santo Tomás Apóstol en México.[13] Su amigo Mariano Veytia, un noble de Puebla, aplicó sus teorías en una historia del México antiguo que sólo se publicaría en el siglo XIX, y en la cual también se apoyaba el mito de santo Tomás.[14]

En cuanto a la corografía, en 1746-1748 José Antonio Villaseñor y Sánchez publicó en dos volúmenes su *Teatro americano*, una descripción detallada de las 149 alcaldías mayores de Nueva España y sus 527 parroquias, usando datos tomados, en parte, del censo oficial de 1742. Aquí, por primera vez, un oficial criollo, que había trabajado como jefe contable en el Tribunal de Cuentas, les ofreció a sus compatriotas una descripción de su país. También escribió una relación de la Ciudad de México enlistando sus iglesias, conventos y otras instituciones que se omitieron en la versión publicada.[15] Luego, le estaba reservado al joven José Antonio de Alzate y Ramírez presentar en 1780 su *Nuevo mapa de la América septentrional*, que proporcionaba una exacta y detallada representación de las seis diócesis del México central, no obstante que falló al medir las vastas cordilleras del norte que se extendían a Texas y sus territorios vecinos.[16]

Si la biobibliografía se incluyera en la acepción general de "cultura", entonces la publicación del primer volumen de la *Bibliotheca mexicana* (1775) le permitiría a Juan José de Eguiara y Eguren incluir un polémico prefacio en el que defendía los talentos criollos así como sus logros contra el abuso del deán de Alicante, Manuel Martí, quien le había advertido a uno de sus discípulos que no visitara América, ya que era un desierto literario, privado de libros y bibliotecas. Pero Eguiara también elogiaba a los indios mexicanos, señalando que habían forjado un sistema de verdaderos jeroglíficos en vez de una simple escritura pictórica. Su propósito principal, sin embargo, fue enlistar y presentar a autores nacidos en México.[17] Si bajo la acepción de la cultura incluimos

la arquitectura y la pintura, entonces se debe hacer notar que el momento guadalupano atestiguó la terminación de edificios como el Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México, el Sagrario de la Catedral en la misma urbe, la iglesia de Santa Prisca de Taxco y las iglesias jesuitas en Guanajuato y Puebla, es decir, edificios en los que encontramos el florecimiento del estilo churrigueresco. En los mismos años, Miguel Cabrera se convirtió en el pintor favorito de los jesuitas y del arzobispo Manuel Rubio y Salinas, y, como tal, se volvió famoso por sus copias de la Guadalupana y sus retratos de Juan Diego, sin mencionar otras y muy variadas composiciones. En su *Maravilla americana* (1756), Cabrera ofreció un análisis penetrante de las técnicas pictóricas visibles en la imagen de Guadalupe, sólo para aseverar entonces que las aptitudes y mezclas que se hacían patentes en ella eran evidentemente milagrosas.[18]

En este florecimiento de creatividad criolla era de esperarse que figuraran los talentos en el campo jurídico. Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, un descendiente de una noble familia poblana, fue a Madrid en búsqueda de un ascenso y ahí publicó su *Manual compendio del regio patronato indiano* (1755), que ofrecía un análisis de la ley canóniga en la Iglesia americana, si bien estaba escrito desde una fuerte perspectiva regalista, sesgo que le granjeó una generosa acogida en la corte y le aseguró un lugar en la audiencia de México.[19] Lo mismo ocurrió con Francisco Javier Gamboa, quien publicó en Madrid sus *Comentarios a las ordenanzas de minas* (1761), en donde proporcionaba una gran cantidad de información técnica y de análisis de los problemas de la industria minera, así como comentarios legales; un logro que le ganó también un lugar en la audiencia mexicana. Debe hacerse hincapié en que cuando Joaquín Velásquez de León redactó un nuevo conjunto de *Ordenanzas de minería* en 1783 recurrió abundantemente a los *Comentarios* de Gam-

boa, un caso ilustrativo de la docta intervención criolla en esta esfera.[20]

Bajo la rúbrica de la ley, obviamente aparece la cuestión de los derechos criollos a los altos cargos, ya fuera en el servicio real o en la Iglesia, una cuestión que había sido objeto de resentimiento desde principios del siglo XVII. En 1725 Juan Antonio de Ahumada, un abogado nacido en México, publicó su *Representación político-legal a la majestad del Sr. D. Felipe V*, en la cual argumentaba que una premisa fundamental tanto de la ley canóniga como de las leyes naturales era que los nativos de la diócesis o de un reino deberían poder disfrutar de derechos preferenciales a los nombramientos en todos los puestos del gobierno. Se preguntaba: "¿Qué delito han cometido los criollos para dejar de tener cargos que en toda cristiandad, dice la ley, tienen los propios?" Después de todo, los criollos constituían la nobleza, el patriciado de las ciudades, por haberse educado en las leyes de sus países, y como tales, estar animados por el amor natural a sus naciones. Por el contrario, los europeos que venían a gobernar las Indias eran "peregrinos y extraños", que incurrían en considerables gastos durante el viaje y, en general, estaban animados por la avaricia. Concluía que prácticamente todas las posiciones de autoridad tanto en el servicio real como en la Iglesia deberían ser ocupadas por los criollos. Éstos eran argumentos que se repetirían en fases posteriores del siglo.[21]

Ahumada identificaba a los integrantes de la nobleza criolla como miembros de la nación española, pero a la vez como hombres que poseían una patria diferente. Aquí no se sugería en absoluto que fueran la cabeza de la nación mexicana. De hecho, durante el momento guadalupano, con frecuencia los sacerdotes citaban la frase del Salmo 147, *Non fecit taliter omni nationi*, una locución que en ese tiempo se inscribía de manera usual en las copias de la Guadalupe; sólo entonces se comenzó a buscar un término para describir a los habitantes

de la Nueva España. Las alternativas más comunes eran "indianos", es decir, nativos de las Indias, o "americanos". Un jesuita erudito se refería a su congregación como miembros de la "Nación Hispánica-Moctezuma".[22] La realidad era que los habitantes de Nueva España se identificaban por su casta étnica, lo que significaba que eran españoles (nobles o comunes), mestizos, mulatos o indios (nobles o comunes). Los individuos eran registrados en el bautismo como pertenecientes a estas categorías étnicas y se esperaba que se identificaran como tales al casarse, y, de hecho, una vez muertos eran enterrados en diversos lugares de acuerdo con su grupo étnico. Al mismo tiempo, junto con los registros parroquiales, los magistrados de distrito mantenían un registro de todos los tributarios, es decir, de todos los indios y mulatos disponibles entre los 18 y los 55 años, que debían pagar su impuesto de capitación. Si se mira como un sistema, resulta evidente que los mestizos eran vistos como virtuales españoles, mientras que los mulatos portaban el estigma de la ancestral esclavitud. En contraste, los indios nobles, los caciques y los principales, disfrutaban de ciertos privilegios, tales como la admisión al sacerdocio, que estaba estrictamente prohibido entre los mulatos.[23] Finalmente, debe hacerse hincapié en que el término "mexicano" se refería a los habitantes de la Ciudad de México y en ocasiones a los indios que hablaban "mexicano", es decir, náhuatl. De esta manera, un jesuita italiano, Juan Bautista Zappa, fue descrito como conductor de misiones entre "los pueblos de la Nación mexicana".[24] Con todo, aparte de las tribus nativas no sometidas, todos los habitantes de la Nueva España formaban parte de una población cristiana que veneraba a Dios de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia católica, y a todos se les enseñaba que su patrona, Nuestra Señora de Guadalupe, se le había aparecido a un humilde indio, a quien en los sermones y en los devocionarios se le rendía homenaje como un Moisés

mexicano o, al menos, como un Juan Bautista mexicano.

III

La euforia criolla del momento guadalupano se disipó pronto cuando Carlos III (1758-1788) envió dos regimientos de tropas a la Nueva España en 1764 y nombró visitador general a José de Gálvez, un jurista malagueño encargado de revisar las finanzas reales. Cuando en 1767 el rey decretó la expulsión inmediata y universal de los jesuitas de su extensa monarquía, en la Nueva España Gálvez rápidamente se anticipó a aplastar los levantamientos y protestas populares que provocó esta ley despótica. En Guanajuato, San Luis Potosí, Pátzcuaro, Uruapan y San Luis de la Paz, Gálvez colgó a 85 personas, azotó a 73, desterró a 117 y sentenció a diversas formas de encarcelamiento a 674. El único precedente histórico en la Nueva España de tal ejercicio extrajudicial del poder fue la ejecución de jóvenes criollos llevada a cabo por Alonso Muñoz en 1565-1566. Sin embargo, en Guanajuato estos movimientos habían sido precedidos por protestas violentas en 1766 en contra de la imposición de nuevas alcabalas sobre el maíz, la harina, la carne y la madera; en contra de los puros de mala calidad del nuevo monopolio del tabaco; y en contra de la formación de una milicia en la que podían ser enrolados. Si la expulsión de los jesuitas fue otra afrenta, se debía en parte a que muchos trabajadores mineros habían colaborado de manera gratuita para ayudar a completar la magnífica iglesia jesuita, dedicada en 1765, en su ciudad.[25] El propósito de la revolución gubernamental iniciada durante la visita de Gálvez (1765-1771) fue la creación de un nuevo Estado colonial. Éste se basaba en los instrumentos clásicos de la monarquía absoluta: un ejército fijo y asalariado, flanqueado por milicias, y una burocracia fiscal asalariada, estando ambos cuerpos encabezados por el virrey, cuyo ministerio fue fuertemente ampliado, y por doce gobernadores provinciales, llamados intendentes, que fueron

provistos de consejeros legales y tesorerías. A fines del siglo XVIII el ejército regular ascendía a 9 917 hombres y oficiales, asistidos por 22 277 enrolados en regimientos milicianos; a todos los oficiales se les otorgó fuero (una excepción de la jurisdicción ordinaria de la Corona). El tabaco y algunos otros productos se volvieron monopolios reales tanto en la manufactura como en la venta, y se amplió la variedad de las alcabalas. Un pequeño ejército de oficiales, funcionarios y guardias fue apostado en todas las poblaciones importantes de la Nueva España, y sus integrantes tuvieron éxito al convertir al virreinato en la posesión más rentable de España, tan sólo detrás de la Península en utilidades fiscales.[26]

Las ganancias no habrían aumentado si Gálvez no hubiera introducido medidas para elevar la producción de plata a través de exenciones de impuestos para empresas de alto riesgo y costo, y a través del aumento del suministro de mercurio (catalizador para refinar la plata) a la mitad del precio anterior. A partir de entonces, el viejo sistema de flete fue abolido y reemplazado por embarques particulares autorizados, lo que permitía obtener un considerable aumento en textiles importados, ocasionando que muchos comerciantes dedicados con éxito a la importación tuvieran que salirse del comercio para invertir su capital en la renovación de las minas de plata. Si el dramático incremento en la economía de exportación se coloca dentro del contexto de un aumento en todos los sectores de la población y de la incorporación de las provincias del norte a la economía, entonces pueden encontrarse algunas explicaciones al gran incremento de los ingresos fiscales.

Si los jesuitas fueron expulsados de las tierras de la monarquía española se debió, en parte, a que se les percibía como conservadores en cuanto a la cultura y como independientes respecto a la autoridad real. Los jesuitas españoles se apegaban a la física aristotélica, cuando las opiniones en la

corte, por no mencionar las de los círculos ilustrados, favorecían la aceptación de la cosmogonía newtoniana y una renovación de los programas universitarios. En México, esta política le permitió a Juan Benito Díaz de Gamarra, un oratoriano que había estudiado en Italia, publicar su *Elementa recentioris philosophiae* en 1774, donde proporcionaba una relación de la filosofía moderna y ridiculizaba la influencia de Aristóteles.[27] Así también, Carlos III y sus ministros favorecieron el estilo neoclásico en la arquitectura, pintura y escultura, y, para su mayor difusión, establecieron en 1783 la Academia de San Carlos en la Ciudad de México y otorgaron becas a jóvenes estudiantes. Con la llegada de Manuel Tolsá de Valencia, la Academia se volvió el centro del diseño moderno y Tolsá el artista dominante de su época. Su mayor logro fue la construcción del Palacio de Minería, un bello e impresionante edificio neoclásico, diseñado para albergar el Tribunal Minero y el Colegio que éste sostenía.[28] La impresión de renovación cultural y de integración al mundo del Atlántico fue seguida por la publicación de la *Gazeta de México*, que, de 1783 en adelante, proporcionó una amplia y constante variedad de información sobre los sucesos en la Nueva España y Europa. En Madrid se fundaron varias de estas gacetas en la década de 1780 y no cabe duda de que varios ejemplares de éstas encontraron su camino a través del océano, transportados por los veloces paquebotes.

El nuevo Estado creado por Carlos III y sus ministros no tenía rival; en particular, buscaba reducir o eliminar la jurisdicción eclesiástica y sus privilegios. Para comprender el carácter trascendente de su política, sólo es necesario dirigir la atención a la *Política indiana* (1648) de Juan de Solórzano, donde el gran jurista de los Habsburgo concluía una sabia disertación de la legislación canónica y de la legislación real que afectaban a las Indias afirmando: "De uno y otro brazo se compone el Estado de la República, y en ambos se ha es-

merado y desvelado igualmente el cuidado de nuestros reyes…" En las Indias, los monarcas españoles actuaron como "vicarios del Pontífice Romano y como condestables del ejército de Dios y de los predicadores de Su Divina Palabra".[29] En contraste, Pedro Rodríguez Campomanes, abogado y más tarde presidente del Consejo de Castilla (1762-1791), insistió en su *Juicio imparcial* (1769) en que "la Iglesia misma está dentro del Estado" y los clérigos no estaban exentos de sus obligaciones como "vasallos de Su Majestad y ciudadanos". Reiteraba que los privilegios, la jurisdicción y la propiedad eclesiástica derivaban del poder soberano de la monarquía y podrían confirmarse o eliminarse de acuerdo con la política real. Fue Campomanes quien preparó el documento estatal que justificaba la expulsión de los jesuitas y en donde se argumentaba que "el primer vicio" de la Compañía de Jesús consistía en ser un cuerpo internacional gobernado por su propio "Monarca absoluto… [que] es enemigo de la Soberanía, [pues] depende de un gobierno despótico residente en un país extranjero". En otro lugar declaró que "la Iglesia es la congregación de los fieles, que militan a sus propias expensas para adquirir la herencia celestial, sin que nada temporal sea el objeto de tan santa madre…" Con estas palabras era rechazado sin miramiento todo el concepto de Iglesia como institución dotada de su propia jurisdicción coercitiva, así como de su propia exacción obligatoria de impuestos sobre los fieles.[30]

Fue en 1795 cuando la Corona expidió un nuevo artículo en el que disponía que los miembros del clero que fueran presuntamente culpables de crímenes abyectos podían ser arrestados y tratados por oidores reales, con lo que se abrogaba su fuero eclesiástico o derecho de ser juzgados por sus colegas. Este golpe fue seguido en 1804 por la Real cédula de consolidación, que exigía que todos los bienes eclesiásticos fueran vendidos en subasta y las ganancias quedaran deposi-

tadas en el tesoro real. De ahora en adelante, ese departamento debería pagar a las instituciones clericales un interés sobre su capital a una tasa de 3%. Pero en la Nueva España, el sacerdocio y las instituciones eclesiásticas eran apoyados en buena medida por fondos de las capellanías y otras rentas anuales que eran cargadas sobre las haciendas y casas a una tasa de 5%. Cuando la Real cédula de consolidación fue implementada, a pesar de la cantidad de protestas de instituciones importantes, la mayoría de los propietarios y algunos comerciantes y mineros se encontraron sujetos a una salvaje exacción de capital, pues fueron obligados a repagar o amortizar estos fondos, hipotecados sobre sus propiedades, por un periodo de diez años. Para 1808, cuando se suspendieron estas medidas, se habían recolectado más de 10 millones de pesos, para enojo de propietarios de tierras tales como Miguel Hidalgo e Ignacio Allende, por no mencionar a Gabriel Yermo. La abolición de la inmunidad eclesiástica y la confiscación del capital eclesiástico provocaron el distanciamiento permanente de una gran cantidad de sacerdotes criollos, quienes a partir de entonces vieron al Estado colonial como su enemigo.[31]

Ningún elemento de la revolución gubernamental fue más sorprendente que la elección de sus instrumentos: para crear un nuevo régimen Carlos III y sus ministros confiaron en abogados, soldados y funcionarios del fisco, que eran enviados de la península sin conocer ni tener sentimiento alguno por los países a los cuales iban a gobernar y explotar. En un consejo de Estado extraordinario, llevado a cabo en 1768, Campomanes y José de Moñino —el futuro conde de Floridablanca— argumentaron que era necesario "guardar [esto es, evitar] la política de enviar siempre españoles a las Indias con los principales cargos, obispados y prebendas, y colocar en los equivalentes puestos a los criollos".[32] Pero ésta era una nueva política, pues en la década de 1680, y de nuevo en

la de 1740, una Corona sin peculio había vendido toda una gama de cargos a postores calificados, con el resultado de que las audiencias a lo largo de la América española fueron dominadas por oidores criollos.[33] Antes de su visita, Gálvez había escrito un reporte condenando la práctica. Cuando se volvió ministro de las Indias en 1776, anuló en forma rápida la hegemonía criolla al crear el puesto de regente en cada audiencia y nombrar a un total de veintisiete nuevos oidores, casi todos españoles europeos. Además, emitió un decreto anunciando que a partir de ese momento sólo una tercera parte de la membresía de los cabildos eclesiásticos estaría reservada para los criollos, y el resto sería para los españoles europeos.[34] En 1786, cuando nombró doce intendentes para la Nueva España, sólo figuraba un criollo en la lista. Para entonces, Gálvez se había vuelto famoso por su "odio general y manifiesto contra los criollos": no resulta sorprendente que la revolución en el gobierno también haya sido descrita como una reconquista de América por parte de los Borbones.[35]

Cerca de la inauguración del nuevo régimen, en 1771, el Ayuntamiento de la Ciudad de México comisionó a José González Castañeda, un distinguido abogado y antiguo regidor, para que elevara una representación ante la Corona a fin de protestar contra la exclusión de los criollos de los altos cargos del gobierno.[36] Haciéndose eco de Ahumada, citó tanto la ley canónica como las leyes de Castilla en el sentido de que "la provisión en los naturales con exclusión de los extraños, es una máxima apoyada por las leyes de todos los reinos… Es un derecho que si no podemos graduar de natural, es sin duda de todas las gentes, y por ello de sacratísima observancia". En cuanto al típico magistrado que venía de España, declaró audazmente: "Viene a gobernar unos pueblos que no conoce, a manejar unos derechos que no ha estudiado, a imponerse en unas costumbres que no ha

sabido, a tratar con unas gentes que nunca ha visto". En cambio, los criollos formaban una nobleza americana y con frecuencia descendían de importantes familias en España, cuyos hijos se habían preparado en estudios universitarios para hacer carreras en leyes y en la Iglesia. Al mismo tiempo, se esforzaba en distinguir a los criollos de los indios, a quienes caracterizaba como campesinos ignorantes y oprimidos. En una metáfora tradicional, Castañeda definió a los criollos como los niños de un segundo matrimonio del rey, a quienes se les negaba cualquier participación en la dote de su madre, que había sido usurpada por los hijos del primer matrimonio, es decir, por los hijos de Castilla. Además de esta representación, Castañeda escribió otro memorial para el Ayuntamiento en el que criticaba el decreto de Gálvez de 1776 sobre los puestos en el cabildo eclesiástico y, como se sostendría más tarde, tuvo un gran éxito al publicarse en Madrid.[37]

En Madrid, un oficial de alto rango que había servido en México redactó una serie de *Apuntes*, escritos casi a diario de manera anónima, donde confesaba su consternación por las medidas implantadas por Gálvez cuando se convirtió en ministro en 1776. Para empezar, lo describía como un hombre "de un genio sin experiencia, sin tino y sin cordura", y luego manifestaba su perplejidad por su nombramiento, pues en la Nueva España "jamás dejarán de abominar el del Marqués de Croix en la época de la última Visita general". Afirmó que México estaba consternado por saber que "el mismo instrumento destructor… sea colocado con mayores facultades para que sacie su ambición de meter ruido en ambos hemisferios destruyendo y aniquilando cuanto se propaga al fanatismo de que adolece y devora su corazón…" Su preocupación inicial era que Gálvez casi inmediatamente hubiera multiplicado la cantidad de oficiales que servían en las Indias, por ejemplo, nombrando a Teodore de Croix goberna-

dor y comandante general de las provincias del norte de Nueva España, y alentándolo a hacerles la guerra a los todavía no sometidos pueblos nativos de esta vasta región, con lo que además incurrió en gastos excesivos. Tan sólo en seis meses, el ministro había creado puestos oficiales en América que juntos costarían más de un millón y medio de pesos en salarios. Tampoco aprobó este crítico la declaración de comercio libre, puesto que significaba que en el futuro todos los cargamentos mercantiles serían despachados desde España bajo crédito proporcionado por comerciantes extranjeros, toda vez que, de las 5 000 toneladas de ropa exportada, sólo 600 eran manufacturadas en la península. Es más, insistió en que el gasto gubernamental estaba fuera de control.[38]

Además, este crítico aseguraba que Gálvez era un "ministro que desprecia para todo a sus estantes y habitantes" de América, y que, en cambio, confiaba en abogados españoles de mala crianza, hombres despreciables sin capacidad, "golillas", que pretendían poseer "una ciencia universal" y esperaban ser escuchados como "oráculos de sabiduría". Al saberse que sólo un tercio de los puestos en las catedrales estarían reservados a los americanos, le preguntó al arzobispo padre confesor del rey por qué razón los criollos eran privados de lo que les pertenecía por derecho, y agregó que los americanos pronto serían reducidos al nivel de los griegos en el Imperio otomano. No se podía imaginar una peor manera de perder las Indias. Tras referirse al "ciego apetito de gloria" y al egoísmo del ministro, concluyó: "Gálvez ha destruido más que ha edificado… su mano destructora va a preparar la mayor rebelión en el Imperio americano…"[39]

En sus últimos apuntes, el crítico anónimo arremetió contra las medidas de 1777, en las cuales Gálvez ordenaba una búsqueda de depósitos de mercurio en Nueva España; alentaba la plantación de cáñamo para la manufactura de velas; enviaba rifles y municiones a los regimientos militares; y or-

denaba que se estableciera una fundidora para implementar la producción de cañones de bronce. Argumentaba que todo esto era una imitación de la política británica en las colonias norteamericanas y que conduciría a los mismos resultados, pues a los españoles americanos "se les abren los ojos para discernir y conocer que nada les falta [para] ser iguales y poder exceder infinitamente a los Colonos Ingleses..." En efecto, la revolución en el gobierno creó una serie de instituciones y actividades dirigidas por la Corona que harían que México fuera capaz de lograr su independencia. Así, las políticas de Gálvez amenazaban con "destruir en sus cimientos la constitución antigua y fundamental que para el Rey y el Estado hacía útiles y fructíferas las Américas".[40]

Cuando murió Gálvez, en 1787, el Ministerio de las Indias fue dividido en dos y Antonio Porlier, el nuevo ministro de Gobierno y Justicia que había servido en Perú, de inmediato se aprestó a disipar los temores criollos a su exclusión de los cargos al nombrar a Francisco Javier Gamboa como regente de la audiencia mexicana. En la década de 1790, por lo menos cuatro hijos de oidores de esa audiencia se volvieron miembros del cabildo eclesiástico de la capital.[41] Al mismo tiempo, el nombramiento del conde de Revillagigedo como virrey de la Nueva España (1789-1794) le permitió a éste, nacido en Cuba e hijo de un antiguo virrey, reconciliar la opinión criolla a través de su eficaz empeño en transformar a la Ciudad de México, ocasionando que un admirador exclamara: "¡Qué empedrado! ¡Qué limpieza de las acequias e iluminación de las calles!" Además, Revillagigedo le había pedido al rey que se le permitiera recibir a la corte virreinal en el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac.[42] Pese a todo, en una carta al ministro de Guerra, Antonio Valdés, Revillagigedo confesó en forma franca que si "una rebelión general y concertada" ocurriera en Nueva España, el ejército español sería incapaz de derrocarla: el poder real,

sostenía, dependía de "la ilusión y el amor" y por tanto era necesario fortalecer la lealtad de los criollos al nombrarlos de manera juiciosa en México o al atraerlos a España. Empero, lamentaba que Gálvez hubiera "[observado] un método enteramente contrario a estas ideas; y donde resultó haber exasperado infinito los ánimos de aquellos naturales" cuando rechazó las representaciones del Ayuntamiento de la Ciudad de México.[43] En una carta posterior, escrita en 1791 a un alto ministro, el conde de Floridablanca, afirmó que la mayor amenaza a la ley española eran "las consecuencias temibles de ese fanatismo o locura increíble de nuestros vecinos por los Pirineos", en especial aludiendo a "la contaminación" de los documentos que ellos enviaban a todo el mundo para ser leídos.[44]

El monumento imperecedero a la revolución en el gobierno fue el *Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne* (1807-1811), en el cual Alexander von Humboldt presentó una vasta gama de datos sistemáticos que le habían sido proporcionados durante su visita al país en 1803. Buena parte de este material había sido reunido por el conde de Revillagigedo, quien había realizado el primer censo real de la población en 1792-1793. En realidad, si hacemos a un lado el conocimiento experto en minas y geologías de Humboldt, la mayor parte de su información derivaba de investigaciones colectivas de toda una generación de autoridades oficiales españolas y sabios criollos. El resultado fue un retrato impresionante de la Nueva España como un gran imperio habitado por una variopinta población de más de cinco millones de almas, y más extendida en el espacio que el Imperio otomano. En 1803, con una población de 130 000, la Ciudad de México figuraba como la más habitada del hemisferio y, por estar muy bien adornada con palacios, iglesias y conventos, en su monumental grandeza excedía a cualquier ciudad en los Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de que Humboldt

estaba maravillado por los bienes producidos por las minas de plata —cuya producción se había más que duplicado desde la década de 1760—, también llamó la atención sobre la pobreza y el aislamiento de los campesinos naturales y concluyó que "México es el país de la desigualdad… monstruosa desigualdad de derechos y fortunas". Además, apuntó el resentimiento entre españoles europeos y americanos comentando que, ya desde 1789, había una tendencia de los criollos a simplemente denominarse "americanos".[45]

IV

El 30 de abril de 1811 *El Español*, una revista editada en Londres por Joseph Blanco White, imprimió un "Bosquejo de la revolución de Nueva España", escrito en México el 19 de noviembre de 1810. Sirviéndose de reportes publicados en la *Gazeta de México*, el autor anónimo contaba que en septiembre de ese año, tras el inesperado arresto de Miguel Domínguez, el corregidor de Querétaro, el cura de Dolores, Miguel Hidalgo, un hombre al que describía como "astuto, hábil y atrevido", llamó a los "pueblos" e indios a la rebelión, bajo pretexto de que las autoridades coloniales estaban a punto de entregar a México a los franceses. Los rebeldes marcharon a la guerra al grito de "¡Vivan Fernando VII y la Virgen de Guadalupe!", y aprovecharon "la aversión natural de todo criollo contra el europeo". Tras la toma de la ciudad de Guanajuato, los rebeldes masacraron a los prisioneros españoles. Continuaba el escrito con un breve recuento de las andanzas de Miguel Hidalgo hasta su derrota en la batalla de Aculco. Se recalcaba que el cura insurgente había sido investido con el título de generalísimo en Valladolid, y que lo habían recibido "bajo de palio" por el cabildo catedralicio, es decir, bajo un sagrado dosel reservado para altos dignatarios y el sagrado sacramento. Cuando Hidalgo fue derrotado, la insurrección había echado raíces en las provincias de Guanajuato, Valladolid de Michoacán, Zacatecas, San Luis Potosí y otras

partes de México. Su efecto había sido ocasionar la ruina de las haciendas y del comercio regional, la interrupción de la minería de plata y el alza de precios de los comestibles. Así pues, la insurgencia era "una revolución intestina en que los hijos pelean contra sus padres, la gente de color contra los blancos, el necesitado y el perdido contra el pudiente, resultando de todo esto un estado de la más criminal y peligrosa anarquía en los parajes conmovidos y una secreta fermentación y resentimiento en el corazón de todo americano de aquellos que nada tienen que perder".

A pesar de que el autor agregó que "la mayor y más sana parte" de la sociedad todavía mostraba sentimientos de lealtad y adhesión a la madre patria, explicaba que "esto se debe en parte al poco talento y falta de plan y combinaciones en los autores de la rebelión... no hay cabeza alguna bien organizada dirigiendo la revolución". Con todo, se quejaba de que el régimen virreinal era duro y opresivo, de que no tenían derecho alguno de apelar al trono, y de que sufrían de "el funesto ejemplar de haberse atropellado la autoridad con la prisión de Iturrigaray..."[46]

En retrospectiva, resulta evidente que la insurrección mexicana fue el efecto material e inmediato de los sucesos de 1808 en España y en México, cuando Napoleón exigió la abdicación de Fernando VII e impuso, a través de las fuerzas armadas, a José Bonaparte como rey de España. En ese momento, el populacho español se rebeló, ocasionando que las élites locales constituyeran juntas provinciales. En contraste, las instituciones centralizadas de la monarquía borbónica se colapsaron o bien colaboraron con los franceses. En México, cuando el virrey José de Iturrigaray parecía aceptar los argumentos criollos de que era necesario convocar a una junta general elegida por los consejeros de la ciudad, los oidores peninsulares de la audiencia conspiraron con el arzobispo de México y con el consulado —que estaba dominado por pe-

ninsulares— para aprehender al virrey e imponer a sus propios nominados. Pero las noticias de España fueron de mal en peor. A pesar de la heroica defensa, inspirada en parte por la devoción a su santa patrona, Nuestra Señora del Pilar, los ciudadanos de Zaragoza sucumbieron por miles al tiempo que intentaron resistir en dos ocasiones el sitio impuesto a su ciudad por parte de los invasores franceses. En el verano de 1810 toda España, salvo Cádiz —que estaba bajo la protección de la flota británica—, se encontraba gobernada por el ejército napoleónico y sus colaboradores españoles.

Pero ni la insurgencia mexicana ni mucho menos los logros de la Independencia pueden ser explicados tan sólo por un simple encadenamiento material de causa y efecto. Para entender cómo sucedió tal conflagración es necesario considerar tres causas principales: la Revolución francesa, las tensiones sociales y económicas en la Nueva España y un revivificado patriotismo criollo. Sin embargo, nada más difícil de valorar que la reacción mexicana a los informes altamente censurados acerca de Francia que el público instruido había recibido en los años posteriores a 1789. ¿Qué pudo haber llamado más su atención? ¿Sería la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano al efecto de que la soberanía residía ahora en la nación, y todos los ciudadanos eran libres y poseían los mismos derechos? ¿O fue la ejecución de Luis XVI y la creación de la República? ¿O la constitución civil del clero, que disolvía las órdenes religiosas, confiscaba los bienes y terrenos eclesiásticos y reducía a los clérigos al estatus de empleados elegidos y asalariados del Estado francés? ¿O sería que los criollos estaban más impresionados por el ascenso de Napoleón y la manera en que había rediseñado el mapa de Europa en unas cuantas campañas militares llenas de arrojo? Sin embargo, pocos podían haberse extasiado por el saqueo de Bonaparte al santuario de Nuestra Señora de Loreto y el envío de su venerable imagen a París, donde

fue depositada en la Biblioteca Nacional como "esta soberana imagen de ignorancia y la más absurda de las supersticiones".[47] Asimismo, las noticias de que Pío VI había sido removido de Roma y confinado en Francia seguramente levantaron una ola de especulaciones en el clero mexicano.

En una narración que no se ha publicado, un canónigo de Puebla nacido en Cuba, Francisco Javier Conde y Oquendo, se lamentaba del levantamiento universal causado por la Revolución en Europa, que había provocado la clausura de incontables monasterios e iglesias, y entonces recordaba una profecía de Isaías, que decía que en tiempos de destrucción universal, Sion, la ciudad del Señor, sería restituida y una pequeña nación se volvería grandiosa. Agregaba: "Yo he oído a varias personas espirituales y estáticas [aplicar esto] de una manera enfática [a] la nueva Iglesia americana". Además, ya que san Malaquías, el arzobispo de Armagh, había predicho que el penúltimo papa, antes de los Últimos Días, tendría que abandonar Roma y deambular por el mundo, ¿no habría posibilidades de que la Santa Sede encontrara refugio en el Nuevo Mundo?[48] Que no era el único que hacía tales especulaciones queda demostrado por Ignacio Carrillo y Pérez, quien en 1797 publicó un relato del culto guadalupano en el que se refiere al sermón de Javier Carranza, pronunciado en 1748, donde Nuestra Señora de Guadalupe era representada como la defensora de las Américas contra la arremetida del Anticristo; y conjeturaba que "esta soberana Imagen… no sólo vino a plantar la Iglesia en ellas [estas Américas], sino a ser acogida de su Suprema Cabeza y su Santuario ser puerto seguro de la nave de San Pedro en el borrascoso fin de los siglos".[49] Además, cuando José Mariano Beristáin de Souza completó su gran *Biblioteca Hispano-americana Septentrional* (1817-1821), una biobibliografía de más de tres mil autores que habían publicado o escrito durante los tres siglos del gobierno español, bajo la entrada Carranza es-

cribió:

> Mas cuando escribo, a vista de la persecución que hace al pontífice romano el tirano Napoleón Bonaparte, y a los reyes católicos, protectores de la Iglesia de Roma, y contemplo que México puede ser el más seguro asilo al Papa y a los monarcas españoles, contra la voracidad de aquel monstruo, me parece que no está muy lejos de verificarse la profecía del Padre Carranza.

Pero agregó: "Así pensaba yo el año pasado de 1809", sólo para lamentarse entonces de que la insurrección causada por Miguel Hidalgo le hubiera obligado a abandonar tan patrióticas esperanzas.[50] Para entonces, la publicación en México de la *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa* (1800), escrita por un ex jesuita francés, Agustín de Barruel, había revelado detalladamente cómo los jacobinos, los "detestables" discípulos de Voltaire y otros filósofos, habían lanzado una campaña sin piedad para descristianizar a Francia, masacrando a muchos sacerdotes y ocasionando que muchos más huyeran del país.[51] En efecto, los horrores de la Revolución ocasionaron que muchos clérigos mexicanos sembraran expectativas mesiánicas en las cuales su nación emergía como bastión católico en un mundo dominado por el ateísmo y una tiranía demoniaca.

Para hacer una estimación de las tensiones sociales y económicas que existían en México en 1808, uno tan sólo debe volver la mirada a las Representaciones a la corona española que Manuel Abad y Queipo (1761-1825), un clérigo asturiano que más tarde sería acusado de ser "el íntimo amigo" de Miguel Hidalgo, dirigió por escrito al obispo de Michoacán. En su Representación en contra de la abrogación de la inmunidad personal del clero en casos de ofensas abyectas, citó directamente de *El Espíritu de las Leyes* de Montesquieu la máxima que reza: "Quitad en una monarquía las prerrogativas de los señores, del clero y de la nobleza, y tendréis bien pronto un Estado popular". En efecto, su fuero, su inmunidad ante la justicia real, era la más preciada posesión del clero mexicano, pues lo eximía del abuso y constituía "el

único vínculo especial que los vincula con el gobierno".[52] En su Representación contra el decreto de consolidación de 1804, Abad y Queipo explicó que la Iglesia mexicana poseía relativamente pocas tierras, pues su riqueza consistía en una vasta variedad de rentas anuales, créditos, hipotecas sin liquidar y capellanías, todo asegurado en haciendas y propiedades urbanas. Exigir la amortización de estos fondos significaba aplicar una salvaje exacción de capital a la clase terrateniente de Nueva España y destruiría el sistema de crédito del país. Al mismo tiempo, el clero estaba amenazado por una pérdida de sus ingresos, en especial desde que el tesoro real estaba virtualmente en bancarrota.[53]

En estos y otros memoriales, Abad y Queipo pintó un severo retrato de la sociedad colonial: "[E]n América no hay gradaciones o puntos medianos: todos son ricos o miserables, nobles o infames", lo que daba por resultado que el odio y el conflicto de intereses, tan patentes, desembocaban en "la envidia, el robo y el mal servicio de parte de unos; y el desprecio, la usura y la dureza de parte de otros". En efecto, los españoles, tanto americanos como europeos, "compondrán un décimo del total de la población y ellos solos tienen casi toda la propiedad y riquezas del reino".[54] Dividió a la población rural de Michoacán y Guanajuato en cuatro clases: "propietarios, operarios rústicos, arrendatarios e indios", y a los "operarios rústicos" los dividió en peones residentes y alquilados. En particular, las haciendas contrataban para la cosecha a trabajadores temporales, quienes usualmente eran reclutados o bien en los pueblos de indios o bien entre los propios arrendatarios, campesinos que alquilaban pequeñas cantidades de tierra sin ninguna seguridad de poseerla algún día y tan sólo para ganar una escueta subsistencia. En cuanto a los indios, Abad los describía aislados del resto de la sociedad por su idioma y su pobreza. Como remedio, pidió la abolición del tributo —el impuesto de capitación pagado por

los indios y los mulatos—, pues ello se traduciría en el gozo de los mismos derechos cívicos de los españoles y libraría a las castas de la ignominia legal de ser definidas como "descendientes de negros esclavos". No es de sorprender que cuando Hidalgo levantó el estandarte de la revuelta una buena parte de la población estuviera dispuesta a enrolarse en la insurrección.[55]

Además de la influencia de la Revolución francesa —ya fuera como ejemplo o a través de la reacción— y de las tensiones sociales subyacentes, un patriotismo criollo que había sido revivificado y politizado influenció fuertemente la ideología de la insurgencia y determinó el logro de la independencia. Cuando Hidalgo les dio a sus seguidores una imagen de Nuestra Señora de Guadalupe para que fuera su estandarte y grito de guerra, convirtió a la patrona universal de los reinos de la Nueva España en el símbolo de una nación mexicana insurgente. Pero, al invocar la protección de la Virgen María, el movimiento se definía como profundamente católico. Cuando Hidalgo fue recibido bajo palio por los cabildos eclesiásticos de Valladolid y de Guadalajara, asistió a partir de entonces a misa mayor y al *Te Deum* y resultó obvio que buscaba identificar su causa con la de la Iglesia y el clero. Tras su derrota, la segunda fase de la insurgencia fue encabezada por José María Morelos, quien, en el Congreso de Chilpancingo (llevado a cabo en 1813), adoptó por completo a la Virgen de Guadalupe como patrona y declaró su festividad como una fiesta pública. Empero, los criollos realistas estaban dispuestos a reivindicar a la Virgen, pues en sus *Diálogos patrióticos* José Mariano Beristáin exclamó: "¡Qué sacrilegio! Invocar el nombre santo de Nuestra Señora de Guadalupe para atropellar la justicia, para quitar los bienes ajenos..." Para este canónigo realista resultaba una profanación ver su imagen pintada "[en] las banderas de la rebelión".[56] Y aun así, cuando Agustín de Iturbide reunió al ejér-

cito realista para la causa de la Independencia, se mostró presto a asistir a la celebración realizada en Tepeyac en octubre de 1821, donde un canónigo del santuario, Julio García de Torres, señaló que era tiempo de que México se sintiera libre, ya que España, gobernada entonces por las cortes liberales, se había corrompido por "las execrables máximas de Voltaire y Rousseau". Aunque García de Torres decía no entender por qué Dios Todopoderoso había confiado en Cortés y Pizarro —"[cuyas] espadas se enrojecieron cruelmente… con la sangre de los pacíficos americanos"— para conquistar América, afirmaba que había sido Dios Todopoderoso y Su Hijo, actuando "por la mediación de su augusta madre bajo la advocación de Guadalupe", quienes habían escogido a los mexicanos de entre las naciones, a fin de que "la América se [glorie] siempre de ser la predilecta del Señor". En efecto, la divina providencia había establecido a México como su bastión católico, escogido para defender a la Iglesia en contra de la arremetida del escepticismo y del saqueo.[57] Poco puede sorprendernos que cuando Iturbide se proclamó emperador buscara legitimar su golpe de Estado a través de la creación de la Orden Imperial de Guadalupe, con él mismo como Gran Maestro. Tanto el clero de los insurgentes como el clero realista se sirvieron de las expectativas mesiánicas engendradas por las noticias de Europa y se unieron en su invocación de la Virgen mexicana como su patrona.

En donde Hidalgo innovó al patriotismo criollo tradicional fue en su llamado a abrazar el concepto de Nación. Cuando el Ayuntamiento de la Ciudad de México le aconsejó a Iturrigaray en 1808 que convocara a la junta general representativa de los concejos, lo hizo bajo las premisas de que la Nueva España constituía un verdadero reino, en pie de igualdad con Castilla o Aragón. No obstante, cuando Hidalgo se acercaba a Guanajuato en 1810, le informó al intendente que su objetivo era expulsar a los europeos y recuperar

los derechos de la "nación mexicana" para así finalizar la cruel tiranía de tres siglos. Agregaba: "El movimiento es grande y será mucho más grande cuando trate de recobrar derechos santos, concedidos por Dios a los mexicanos y usurpados por unos conquistadores crueles…"[58] En el Congreso de Chilpancingo, Morelos redactó un documento intitulado "Sentimientos de la Nación" en el cual exigía a la asamblea trazar leyes "que moderaran la opulencia y la pobreza, y crearan una nación en la que las únicas distinciones serían las que pudieren establecer los vicios y las virtudes". Cuando se le ofreció el título de generalísimo, escogió llamarse a sí mismo el "siervo de la nación".[59] De nuevo, los realistas que habían seguido a Iturbide se hicieron eco de la inspiración insurgente ya que, en 1821, el Acta de la independencia anunciaba con bombo y platillo: "La nación mexicana que por trescientos años ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido".[60] En todo esto, resulta demasiado evidente la influencia de la Declaración de los Derechos del Hombre de la Asamblea francesa en 1789, por no mencionar la Constitución de Cádiz de 1812, donde se declaraba que "la soberanía reside esencialmente en la nación". Una curiosidad del proceso fue que, aunque se invocara el concepto de nación mexicana, por varios años los insurgentes continuaron llamándose a sí mismos "americanos", y nombraron a su país como "América Septentrional".

Mientras que los revolucionarios franceses se imaginaban a sí mismos como los iniciadores de una nueva época en la historia de la humanidad, los insurgentes mexicanos se veían a sí mismos *reconquistando* la Independencia de su país, es decir, contemplaban a su "nación" como algo que se había constituido antes de la conquista española. Ninguna explicación de la ideología de la Independencia mexicana puede ignorar su llamado a la historia. En Chilpancingo,

Morelos declaró: "Vamos a reestablecer el Imperio mexicano, mejorando el gobierno".[61] Pero ninguna invocación del Imperio azteca estaba completa si no hacía referencia a su destrucción por "unos crueles conquistadores". Y las alusiones a los conquistadores estaban acompañadas en forma usual por la denuncia de los crímenes de los generales realistas contemporáneos, la avaricia de los comerciantes "gachupines" y la designación despreciativa del régimen virreinal como "trescientos años de tiranía". Para los historiadores contemporáneos de la insurgencia, es decir, para Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, apoyar la Independencia suponía la vituperación de la conquista. Mier patrocinó por lo menos tres reediciones distintas de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), la polémica reprobación de los conquistadores escrita por su colega dominico, Bartolomé de Las Casas; y en su *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac* (1813), constantemente comparaba la supresión implacable de la insurgencia por parte de generales realistas como Félix María Calleja con las atrocidades de Cortés y Alvarado.[62] Así también, en su *Cuadro histórico de la revolución de la América mexicana (1821-27)*, cuando Carlos María de Bustamante aclamaba a Morelos por embarcarse en la liberación de su país, exclamó: "Ve con Dios, hijo mimado de la victoria; el ángel tutelar de América te guíe; la sombra de Moctezuma te requiera sin cesar en el silencio de la noche por venganza de sus manos, y de aquellas inocentes víctimas que inmoló Alvarado en el templo de Huitzilopochtli". Y cuando tuvo que describir la marcha triunfal de Iturbide a través de las calles de la Ciudad de México en 1821, aseguró ver, en los ojos de su mente, las sombras de los antiguos emperadores mexicas levantándose de sus tumbas en Chapultepec para dirigir el desfile.[63]

Por más de dos siglos los españoles europeos y america-

nos habían peleado en Nueva España, y los criollos exigían su derecho a ocupar los altos cargos en la Iglesia y el Estado. Al principio de la insurgencia, Hidalgo pidió la expulsión de todos los españoles peninsulares, denunciándolos como "hombres desnaturalizados, que han roto los más estrechos vínculos de la sangre, ya que abandonando a sus padres, a sus hermanos, a sus mujeres y a sus propios hijos… al atravesar inmensos mares… El móvil de todas esas fatigas no es sino su sórdida avaricia… ellos no son católicos sino por política; su dios es el dinero".[64] El grado en el que la revolución borbónica en el gobierno supuso la reconquista de América fue señalado por Francisco Severo Maldonado, en *El Despertador Americano* (1810-1811), cuando afirmó que los gachupines, en tanto hombres de negocios, poseían las minas más prósperas y las haciendas más florecientes, monopolizaban el comercio, se casaban con las herederas más ricas y ocupaban las posiciones más importantes en la Iglesia y el Estado.[65] Por su parte, Mier se refería "al ejército soberano de mercaderes… este ejército de la opresión ultramarina, cuya vanguardia está en Cádiz, el centro en los puertos de América, y la retaguardia en sus capitales".[66] Pero la denuncia que habían hecho los criollos durante siglos sobre los advenedizos —los presuntuosos recién llegados de Europa— en parte era provocada por la expresión siempre brutal de desprecio que suscitaban en los peninsulares las capacidades criollas. Y lo que se decía o imprimía en público se complementaba con insultos iguales o peores en la correspondencia privada. En una carta a las autoridades en España en 1809, Pedro de Fonte, un canónigo aragonés del cabildo eclesiástico de la catedral, y destinado a volverse el último arzobispo de México, favorecía resueltamente la designación de españoles europeos a los cargos más altos, ya que "la buena conducta y la ilustración andan peregrinas y rara vez se reúnen en los americanos", quienes de cualquier manera favorecían princi-

palmente la Independencia.[67] A la vez, mostraba un extraordinario desdén por todos los estratos sociales de la Nueva España.

Junto con su guadalupanismo, su afirmación de la nación mexicana, su identificación con México-Tenochtitlan, su condena de la conquista española, del régimen colonial y de los gachupines, los insurgentes mexicanos también abrazaron las causas sociales de la igualdad social y el republicanismo. Como hemos visto, Abad y Queipo ya había abogado por la abolición del tributo, el impuesto de capitación pagado sólo por los indios y mulatos. Al poco tiempo del inicio de la insurgencia, Hidalgo anunció debidamente el fin del odioso impuesto, que requería que los magistrados municipales mantuvieran registros de todos los individuos elegibles. Pero fue Morelos quien exigió la destrucción de la jerarquía de las castas étnicas, el sistema en el cual los diversos derechos y obligaciones de los individuos estaban determinados por el nacimiento. En adelante, declaró, "a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente americanos. Nadie pagará tributo, no habrá esclavos en lo sucesivo..." En efecto, aquí Morelos proclamó el principio radical de igualdad étnica, pero justificó este ideal no invocando los derechos universales del hombre, sino a través de la afirmación de la identidad común como americanos, es decir, como mexicanos.[68] Al mismo tiempo, condenó cualquier incitación a una "guerra de castas", es decir, a un ataque insurgente sobre criollos ricos, pues "los blancos [habían sido] los primeros representantes del Reino y los que primero tomaron las armas en defensa de los naturales de los pueblos y demás castas, uniformándose con ellos..."[69] Debe hacerse notar que el régimen virreinal también abolió el tributo tal como lo exigía Abad y Queipo, y que esa decisión fue bienvenida por Beristáin, quien escri-

bió: "[Ahora] todos somos ya iguales: todos somos hijos y vasallos del Rey de España", a lo que agregó que el término "mulato" debería prohibirse y que todos deberían llamarse españoles.[70]

Finalmente, si aceptamos los argumentos de Mier y Bustamante, la insurgencia mexicana era firmemente republicana. En particular, en su *Memoria político-instructiva* (1821), publicada en Filadelfia, Mier citó tanto al arzobispo francés Henri Gregoire como al Tom Paine del *Common Sense* (1777) para condenar a la monarquía como inherentemente tiránica y como intrínsecamente europea. En su lugar, propuso a los Estados Unidos como el modelo de progreso para México. Los excesos de la Revolución francesa, tal como argumentó, no derivaban de su republicanismo, sino de la prevaleciente irreligiosidad ocasionada por los escritos de hombres como Voltaire y Rousseau. Si México aceptara a un rey, éste pronto atraería "un ejército de aduladores, empleados, soldados, misioneros serviles, teólogos, monarcómanos e inquisidores…" En contraste, "el gobierno republicano es el único en que el interés particular, siempre activo, es el mismo interés general del gobierno y del Estado".[71] Sin embargo, si dirigimos la vista al Congreso de Chilpancingo y a la Constitución de Apatzingán de 1814, todo el énfasis recaía sobre la soberanía de la nación mexicana y, a pesar de que se tomaron previsiones para un Congreso Supremo, un gobierno y una corte —asegurando así una división de poderes—, no se hizo mención explícita de una república, aunque el ejecutivo habría de ser asumido en una alternancia regular por tres presidentes. Por su parte, Morelos parece haber tenido en mente una reconstitución de la República o Comunidad de naciones de religión católica, y gobernada por los dos órdenes, civil y eclesiástico, pues proponía que "[deberían quitarse] todas las pensiones, dejando sólo los tabacos y alcabalas para sostener la guerra y los diezmos y derechos parroquia-

les para sostener al clero". Además, cuando convocaba al Congreso de Chilpancingo, insistió en que todos los diputados deberían estar calificados como teólogos o abogados.[72] En efecto, aunque la mayoría de los insurgentes detestaban la monarquía como una forma de dominación española, todavía no tenían muy claro lo que podía ser una república, y mucho menos se daban cuenta de que el republicanismo favorecía esencialmente una forma secular de gobierno.

Apenas se había declarado la Independencia cuando, en el otoño de 1821, Carlos María de Bustamante empezó a publicar, en entregas de 12 páginas escritas como cartas, su *Cuadro histórico de la revolución de la América mexicana*, y dio continuidad a la empresa en intervalos irregulares hasta 1827. En 1843, toda la colección fue reeditada de manera ampliada en cinco volúmenes.[73] Que Bustamante haya conocido de cerca o por referencias a la mayoría de los líderes cuyas acciones relata, y que él mismo haya participado en el Congreso de Chilpancingo, significa que escribió con la autoridad de un testigo. Tampoco dudó en aumentar sus páginas con la inclusión de memorias contemporáneas, cartas y documentos oficiales. El resultado fue apasionante, una evocación íntima de una nación en armas, en la que sus líderes y sus seguidores sacrificaban sus vidas para liberar a su país del yugo español. Escrito para magnificar la "gloria de la nación mexicana", el *Cuadro histórico* tuvo brillante éxito y ubicó a la insurgencia encabezada por Hidalgo y Morelos como la fundación histórica de la república mexicana, relegando la revuelta de Iturbide al nivel de un golpe transitoriamente eficaz. Así pues, Bustamante creó un nuevo género, *historia patria*, que se volvió un instrumento esencial para ayudar a la naciente nación mexicana a descubrir sus orígenes y su carácter. Ardiente guadalupano, firme católico, Bustamante era también un republicano convencido, a pesar de adscribirse a una variedad conservadora, y un ferviente his-

toriador “indigenista”, es decir, entusiasta de la civilización y los logros del Imperio mexica y, en la misma medida, dispuesto a criticar las crueldades de los conquistadores. En todo esto, demostró la influencia del patriotismo criollo en el protonacionalismo de la insurgencia y el grado en que aquél difería fundamentalmente del liberalismo de la generación de la Reforma.

V

Tal como observó Justo Sierra, la insurgencia mexicana fue un levantamiento popular, un movimiento mal organizado, una hidra de muchas cabezas, que sobrevivió a la derrota en el campo de batalla pero que fracasó en liberar a la Nueva España del control español. En cuanto al liderazgo criollo, su rebelión encarnó un violento rechazo a la revolución borbónica en el gobierno. No cabe duda de que los sucesos en Europa, primero en Francia y después en España, crearon un nuevo y excitante contexto. La caída de la monarquía francesa generó una crisis en la Iglesia católica sin paralelo, y muchos sacerdotes en México esperaban que su país pudiera constituirse en el bastión guadalupano de un mundo anticlerical. Pero cuando los líderes de la insurgencia buscaron incitar a las masas y justificar la lucha de la Independencia, evocaron de forma inevitable los tópicos honrados durante largo tiempo por el patriotismo criollo. A las crueldades de los conquistadores y la fuerte avaricia del gachupín agregaron las glorias de México-Tenochtitlan y la protección trascendental de Nuestra Señora de Guadalupe. Al mismo tiempo, tanto los rebeldes como los realistas estuvieron de acuerdo en que el sistema de castas tenía que ser abolido y reemplazado por una forma de igualdad legal. La única sorpresa fue la adopción de una república, a pesar de haber sido entendida más como un rechazo a la monarquía europea que como un modo secular de gobierno. Según resultaron las cosas, la Independencia se logró gracias al ejército realista

encabezado por Agustín de Iturbide, cuyos oficiales criollos estaban formados en la guerra civil contra la insurgencia. Si la revolución en el gobierno había creado un Estado colonial, fueron los funcionarios criollos de ese Estado quienes liberaron a México del gobierno español. Sería el ejército, o, para decirlo de manera más adecuada, sus generales, quienes estarían destinados a gobernar el país hasta el advenimiento de la Reforma liberal.

* Traducción de Dennis Peña.

[1] Bartolomé de Las Casas, *Obras escogidas*, 5 vols., Atlas, Madrid, 1957-1958, vol. V, pp. 43-55; la cita de san Agustín se encuentra en la p. 50; véase también David A. Brading, *Prophecy and Myth in Mexican History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 15-16, 25-26.

[2] San Agustín [St. Augustine], *Concerning the City of God against the Pagans*, Penguin, Londres, 1967, p. 139; de forma más general, véase Peter Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1969, pp. 299-329.

[3] San Agustín, *La ciudad de Dios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, pp. 210, 220; se cita a Virgilio en la p. 17.

[4] T. B. Macaulay, *Lays of Ancient Rome*, "Horatius", xxxii.

[5] *La ciudad de Dios*, pp. 206, 217.

[6] *Ibid.*, pp. 352, 541-556.

[7] *Ibid.*, pp. 153, 164.

[8] *Ibid.*, pp. 836-841.

[9] Citado en W. H. C. Frend, *Saints and Sinners in the Early Church*, Darton, Longman & Todd, Londres, 1985, p. 98.

[10] *La ciudad de Dios*, pp. 468, 541.

[11] *Ibid.*, p. 593.

[12] *Ibid.*, p. 767.

[13] *Ibid.*, pp. 843-844, 849, 856-858.

[14] *Ibid.*, pp. 469, 1064-1068; la cita se toma de J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's* City of God, Longmans, Green, Londres, 1921, p. 40.

[15] Véase Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1966, pp. 17-18, 104-105.

[16] Sobre Eusebio véase D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea*, A. R. Mowbray, Londres, 1960, pp. 169-176; así como R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 50-53, 77; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Londres, 1984, pp. 477-478, 495-504.

[17] Eusebius of Caesarea, *The Church History and Other Writings*, Christian Literature, Nueva York, 1890, reimpr. 1979, pp. 586-587.

[18] Frend, *Saints and Sinners..., op. cit.*, pp. 94-116; Markus, *Saeculum..., op. cit.*, pp. 48-49.

[19] *La ciudad de Dios*, pp. 232, 830; Markus, *Saeculum…, op. cit.*, pp. 52-61, 94.

[20] *La ciudad de Dios*, pp. 810, 820-825, 844.

[21] *Ibid.*, pp. 697, 882-888, 909, 959; Markus, *Saeculum…, op. cit.*, pp. 188-194.

[22] Otón de Frisinga [Otto of Freising], *The Two Cities, a chronicle of World History to the year 1146 A.D.*, Columbia University Press, Nueva York, 1928, p. 324.

[23] *Ibid.*, pp. 404-405; Figgis, *The Political Aspects…, op. cit.*, pp. 89-91; Walter Ullman, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Methuen, Londres, 1955, 1970, pp. 16-17, 278-279, 372-373, 391-399, 478.

[24] Santo Tomás de Aquino, *Philosophical Texts*, coord. Thomas Gilby, Oxford University Press, Oxford, 1951, pp. 323, 368-376, 380-388; Markus, *Saeculum…, op. cit.*, pp. 224-228; J. Burnaby, *Amor Dei*, Hodder & Stoughton, Londres, 1938, pp. 264-265.

[25] Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Late Middle Ages: a Study of Joachimism*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. 180-200, 224-230, 236-237, 271, 365; Robert E. Lerner, "Anti-Christs and Anti-Christ in Joachim de Fiore", *Speculum* 60 (1985), pp. 553-570.

[26] Reeves, *The Influence of Prophecy…, op. cit.*, pp. 146, 177-181; *The Little Flowers of St. Francis*, coord. T. Okey, Everyman Edition, Londres, 1910, p. 16.

[27] J. G. A. Pococke, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 48-82, 156-219.

[28] Robert P. Adams, *The Better Part of Valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace 1496-1536*, University of Washington Press, Seattle, 1962, pp. 191-194, 224-225.

[29] J. L. Vives, *Concordia y discordia*, Séneca, México, 1940, pp. 65-66, 94-116, 134-143, 159.

[30] *Ibid.*, pp. 227, 242-245, 272, 408-411, 448.

[31] La cita de Nebrija proviene de Roger Highfield (coord.), *Spain in the Fifteenth Century 1369-1516*, Macmillan, Londres, 1972, pp. 401-402.

[32] René Taylor, "Architecture and Magic: Considerations on the *Idea* of the Escorial", en *Essays in the History of Architecture presented to Rudolf Wittkower*, ed. Douglas Fraser, Phaidon, Londres, 1967, pp. 90-96.

[33] Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, pp. 7, 314.

[34] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmundo O'Gorman, FCE, México, 1985, pp. 142-143, 371-377.

[35] Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, segunda edición, facsimilar, Porrúa, México, 1971, pp. 174-175, 210-211, 222, 250, 513-524; véase también J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the*

Franciscans in the New World, segunda edición, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1970, y Georges Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique*, Privat, Tolosa, 1976.

36 Para esta visión de Las Casas véase Brading, *Prophecy and Myth..., op. cit.*, pp. 15-26; la mayor guía es Juan Friede y Benjamin Keene, *Bartolomé de Las Casas in History*, De Kalb, Illinois, 1971; la *Brevísima relación* se encuentra en *Tratados*, de Bartolomé de Las Casas, 2 vols., FCE, México, 1965, vol. I, pp. 3-173.

37 Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, 2 vols., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967; también Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 119-145.

38 Ezra Pound, *The Cantos*, New Directions, Nueva York, 1970, Canto LXXXI, p. 521 (*Cantares completos*, traducción de José Vázquez Amaral [Joaquín Mortiz, México, 1975]); Francis Thompson, "The Hound of Heaven", en *The Works of Francis Thompson*, 3 vols., Burns Oates & Washbourne, Londres, 1925, vol. I, 111-112; san Pablo, Epístola a los Hebreos XI, 10, 13-16.

* Traducción de José Ragas. Originalmente este ensayo fue publicado en el libro editado por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico, Lima, 2007.

1 *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, S. J., *et al.*, University of Toronto Press, Toronto, 1999, pp. 3-36; véase también John W. O'Malley, S. J., *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, *passim*. En lo sucesivo, el autor se refiere por "moderno temprano" a su equivalente en inglés, *early modern* [T.].

2 Esta advertencia ya había sido señalada en Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1931.

3 John Henry Newman, *The 'Via Media' of the Anglican Church* (tercera edición, 1877), nota e introd. de H. D. Weidner, Clarendon Press, Oxford, 1990, p. 25.

4 Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, 2 vols., Dent, Londres, 1928, cuarta reimpr. 1961, vol. I, pp. 59-61.

5 Hughes Didier, *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, pp. 398-401.

6 Paolo Prodi, *The Papal Prince. One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 3-29; véase también Francis Haskell, *Patrons and Painters. Art and Society in Baroque Italy*, Yale University Press, New Haven, 1980, pp. 24-62, 149-154.

7 John O'Malley, S. J., *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, pp. 200-239, 253-264, 354-346; también Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought*, 2 vols., Harper, Nueva York, 1961, vol. II, pp. 174-188.

8 H. Outram Evennett, *The Spirit of the Counter-Reformation*, ed. y posdata de John Bossy, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 43-66; O'Malley, *The First Jesuits, op. cit.*, pp. 127-133.

9 Juan Eusebio Nieremberg, S. J., *Honor del gran patriarca, san Ignacio de Loyola*, María de Quiñones, Madrid, 1645, pp. 3, 95, 138, 150-154.

10 *Ibid.*, pp. 134-49, 161-162.

11 *Ibid.*, p. 35.

12 Alonso de Sandoval, S. J., *De instauranda Aethiopum salute. Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todo etíopes*, 3ª ed., ed. Ángel Valtierra, Ediciones Presidencia de la República, Bogotá, 1956, pp. 35, 152-164, 313-321, 502, 532, 586.

13 Evennett, *The Spirit..., op. cit.*, pp. 73-77; *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, trad. de

W. H. Longridge, Robert Scott, Londres, 1919, pp. 198-199.

14 D. A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 79-81, 214-215.

15 Evennett, *The Spirit…*, *op. cit.*, pp. 135-137.

16 José de Acosta, S. J., *De procuranda salute indorum*, 2 vols., ed. Luciano Pereña *et al.*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984-1987, vol. II, pp. 309-311; vol. I, pp. 9, 107-113, 303-311, 341-359.

17 Antonio Ruiz de Montoya, S. J., *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, 2ª ed., Imprenta del Corazón de Jesús, Bilbao, 1892, pp. 123-144; Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, 2ª ed., prólogo de Mercedes López Baralt, FCE, Lima, 1996, pp. 237-269.

18 Sobre las tentaciones del clero, véase Acosta, *De procuranda…*, *op. cit.*, vol. II, pp. 91-135. Acerca de los jesuitas en las doctrinas, véase Evennett, *The Spirit…*, *op. cit.*, pp. 135-137.

19 Acosta, *De procuranda…*, *op. cit.*, vol. II, pp. 327-343; Rubén Vargas Ugarte, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, s. e., Burgos, 1963, pp. 115-118.

20 Sobre Rincón, véase *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, ed. Francisco Zambrano, S. J., y José Gutiérrez Casilla, S. J., 16 vols., Jus, México, 1961-1977, vol. III, pp. 489-492, 611-612. Sobre Ledesma véase Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fe entre gentes de las más bárbaras y fieras del nuevo orbe: conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de Nueva España*, Madrid, 1645, pp. 452-464, 736-739.

21 Miguel Venegas, S. J., *Vida y virtudes de V. P. Juan Bautista Zappa de la Compañía de Jesús*, Pablo Nadal, Barcelona, 1754, pp. 101, 132-133, 141-148, 175.

22 Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos…*, *op. cit.*, pp. 283-285, 411-432. La definición de "conquista espiritual" se encuentra en el prólogo no numerado.

23 Miguel Venegas, S. J., *El apóstol mariano representado en la vida de V. P. Juan María de Salvatierra de la Compañía de Jesús*, ed. Juan Antonio de Oviedo, S. J., Imprenta de María de Ribera, México, 1754, pp. 30, 122-128, 139-151.

24 Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús…*, *op. cit.*, pp. 384-386. Sobre la influencia de Nebrija, véase Rosa Lucas y Cristiana Monzón, "Las gramáticas de Nebrija y las artes del Nuevo Mundo: afinidades y diferencias", en *México en el mundo hispánico*, ed. Óscar Mazin Gómez, 2 vols., El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, vol. I, pp. 331-342.

25 Francisco de Florencia, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, México, 1694, pp. 69-72, 114, 131, 151-152.

[26] Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús…, op. cit.*, pp. 135-141.

[27] Sobre el patriotismo criollo, véase Brading, *The First America…, op. cit.*, pp. 293-313.

[28] Bernard Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIème-XVIIème siècles)*, 2 vols., Presses Universitaires de Lille, Lille, 1982, vol. I, pp. 687-744. Para Velasco véase Francisco Javier de Faría, S. J., *Vida y heroicas virtudes del V. P. Pedro de Velasco, provincial que fue de la Compañía de Jesús de Nueva España* (México, 1753), pp. 36, 74-77, 127-130. Una lista de los provinciales y el número de los jesuitas en la Nueva España por año puede hallarse en Francisco de Alegre, S. J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, nueva edición, Ernest J. Burrus, S. J., y Félix Zubillaga, S. J., 4 vols., Institutum Historicum, Roma, 1956-1960, vol. I, pp. 36-37; vol. II, pp. 11-12; vol. III, pp. 11-13; vol. IV, pp. 14-16.

[29] Florencia, *Historia de la Compañía de Jesús…, op. cit.*, pp. 117, 322-333; Antonio Astrain, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols., s. e., Madrid, 1902-1925, vol. V, pp. 321-325. Véase también Herman W. Konrad, *A Jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucía 1575-1767*, Stanford University Press, Stanford, 1980, p. 71.

[30] Para un resumen de esta disputa, véase Brading, *The First America…, op. cit.*, pp. 233-234, 241-247, así como Alonso de Roxas, *Al Rey Nuestro Señor por la provincial de la Compañía de Jesús de la Nueva España. En satisfacción de un libro del Visitador Obispo d. Juan de Palafox y Mendoza* (s. e., s. l., s. f.), pp. 20-27, 81-82.

[31] Sobre esta disputa, véase Brading, *Church and State in Bourbon Mexico. The Diocese of Michoacán 1749-1810*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 12-15; también Nicolás de Segura, S. J., *Defensa canónica de las provincias de la Compañía de Jesús de la Nueva España y Filipinas sobre las censuras impuestas y reagravadas a sus religiosos y a todos los que los comunicaran, por los jueces hacedores de rentas decimales de la Santa Metropolitana Iglesia de México*, México, 1735-1736, *passim*.

[32] Francisco Javier Clavijero, S. J., *Breve descripción de la provincia de México de la Compañía de Jesús, según el estado en que se hallaba el año de 1767*, en *Tesoros documentales de México, siglo XVIII. Cuevas, Priego, Zelis, Clavijero*, ed. Mariano Cuevas, S. J., Galatea, México, 1944, pp. 297, 302-307.

[33] *Ibid.*, p. 304; Juan Antonio de Oviedo, S. J., *Vida admirable, apostólicas y heróicas virtudes del V. P. Joseph Vidal de la Compañía de Jesús*, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1752, pp. 123-157; Venegas, *Vida y virtudes…, op. cit.*, pp.113-124; y Agustín Francisco Esquivel y Vargas, *El fénix del amor*, facsímil de la edición de 1763, en Alberto Carrillo Cázares, *La primera historia de La Piedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1990, pp. 62-63.

[34] Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante: delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, J. B. de Hogal, México, 1737, pp. 29-38, 366-379, 383-398.

[35] Juan Antonio de Oviedo, S. J., *Vida ejemplar, heróicas virtudes y apostólicos ministerios del V. P. Antonio Núñez de Miranda de la Compañía de Jesús*, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1702, pp. 13, 37, 126-127, 135-136; Antonio Núñez de Miranda, S. J., *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día... de las señoras religiosas del convento real de Jesús María*, Viuda de Miguel de Ribera Calderón, México, 1712, pp. 14-19, 87-90.

[36] Francisco de Florencia, S. J., *La casa peregrina, solar ilustre en que nació la reina de los ángeles... la casa de Nazareth, hoy de Loreto*, Herederos de la viuda de Bernardo Calderón, México, 1689, pp. 13-15, 55-56, 75; también Kathleen Weil-Garris, *The Santa Casa di Loreto: Problems in Cinquecento Sculpture*, 2 vols., Garland, Nueva York, 1977, *passim*.

[37] Sobre este culto, véase Brading, *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe. Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 76-77, 80-82, 101-114, y también Francisco de Florencia, S. J., *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia, obispado de Guadalajara en la América Septentrional* (1694), 3ª ed., México, 1766, prólogo sin numerar, pp. 49, 150. Sobre Amadeo de Portugal, véase Marjorie Reeves (coord.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 129-183; Florencia cita a Amadeo en *La Estrella del Norte de México*, Doña María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, México, 1688, pp. 486-489.

[38] Sobre este culto, véase Brading, *Mexican Phoenix..., op., cit.*, pp. 125-127, 130-135, 160-162; y también Francisco de Florencia, S. J., *Zodiaco mariano*, ed. aumentada de Juan Antonio de Oviedo, S. J. (Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1755), edición facsímile con introd. de Antonio Rubial García, Conaculta, México, 1995, prólogo con páginas sin numerar de Francisco Javier Lazcano.

[39] *Tesoros documentales de México..., op. cit.*, p. 307; Philip Henry, quinto conde de Stanhope, *Notes of Conversations with the Duke of Wellington, 1831-1851*, Oxford University Press, Oxford, 1938, pp. 9-10, 42.

[40] Pedro Rodríguez Campomanes, *Juicio imparcial sobre las letras de forma de Breve que se ha publicada la Curia Romana...*, Oficina de Don Joachín de Ibarra, Madrid, 1769, pp. 57-58, 93-95, 154-159, 262-266, 300-308.

[41] Pedro Rodríguez Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España* (1766-1767), ed. de Jorge Cejuda y Teófanes Egido, Fundación Universitaria Espanola, Madrid, 1977, pp. 51, 60-63, 70, 73, 84-86, 147, 155-164.

[42] *Ibid.*, pp. 52, 74, 97-115, 125, 129-135, 159-176; véase Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, FCE, México, 1994.

[43] Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 423-428, 470-473.

[44] Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América*, 2 vols., paginación continua, facsímil de la edición de 1826 (Madrid, s. f.), vol. II, pp. 330, 364, 385-393, 406-408, 529-534.

[45] Charles E. Ronan, S. J., *Francisco Javier Clavijero, S. J. (1731-1787). Figure of the Mexican Enlightenment: His Life and Works*, Loyola University Press, Chicago, 1977, pp. 59-61, 72-73; Salvador de la Gándara, S. J., *Carta, que sobre la vida y muerte del padre doctor Francisco Javier Lazcano dirige a los padres de la Compañía de Jesús de la provincia de México*, Imprenta del Colegio de San Ildefonso, México, 1763, pp. 26-32.

[46] Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro, *Teatro crítico universal* (1726-1739), 8ª ed., 8 vols., Imprenta de la Viuda de Francisco del Hierro, Madrid, 1753-1755, vol. IV, pp. 378, 384; vol. VII, pp. 4-18; Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro, *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760), 5 vols., Blas Román, impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público, Madrid, 1781, vol. III, pp. 289-317; vol. IV, pp. 258-271.

[47] Francisco Lobón de Salazar (José Francisco de Isla, S. J.), *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, 3 vols., Gabriel Ramírez, Madrid, 1804, vol. I, pp. 276-283.

[48] *Los aldeanos críticos o cartas críticas sobre lo que se verá, dadas a luz por d. Roque Antonio de Cogollor*, s. f., s. l., s. a., pp. 5-6, 67-81, 95-101, 136-139.

[49] José de Aralar, *El Conde de Peñaflorida y los caballeros de Azkotia*, Ekin, Buenos Aires, 1942, pp. 24, 36, 56, 109; también Antonio Elorza, "La Real Sociedad Vascongada de Amigos del País: Educación y política", en *Las Reales Sociedades Económicas de Amigos del País y su obra*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, San Sebastián, 1972, pp. 54-61.

[50] *The Jesuits..., op. cit.*, pp. 707-711.

[51] Newman, *The 'Via Media', op. cit.*, p. 29.

[52] Francisco Javier Lazcano, *Vida ejemplar y virtudes heróicas del V. P. Juan Antonio de Oviedo de la Compañía de Jesús*, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, México, 1760, pp. 181-182, 192, 242, 385, 402-405.

[53] Brading, *Mexican Phoenix..., op. cit.*, pp. 125-131.

* Traducción de Dennis Peña.

[1] Buenaventura de Salinas y Córdova, *Memorial, informe y manifiesto… Informa la buena dicha, y méritos de los que nacen en las Indias de padres Españoles*, s. e., s. l., s. a.; a partir de evidencia interna, Madrid, 1646, pp. 2-10, 23-26, 108-109.

[2] *Ibid.*, pp. 28-43.

[3] Citado de Buenaventura de Salinas y Córdova, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo, Pirú*, 2ª ed., ed. de Luis E. Valcárcel y Warren L. Cook, FCE, Lima, 1957, p. 321.

[4] Salinas, *Memorial, informe y manifiesto…, op. cit.*, pp. 47, 65, 69-70.

[5] *Ibid.*, pp. 16-19.

[6] Salinas, *Memorial de las historias…, op. cit.*, pp. 86-91, 161-162, 246, 275-277.

[7] *Ibid.*, pp. 191-244; Salinas, *Memorial, informe y manifiesto…, op. cit.*, pp. 83-100, 109-112.

[8] Antonio de la Calancha, *Crónica del Orden de San Agustín en el Perú*, Pedro Lacavallería, Barcelona, 1638. Utilicé la segunda edición, 6 vols., paginación continua, Ignacio Prado Pastor, Lima, 1947-1981, vol. I, pp. 153-157, 164; vol. V, pp. 1675-1691; vol. I, pp. 88-107.

[9] Salinas, *Memorial de las historias…, op. cit.*, pp. 15-18; Calancha, *Crónica…, op. cit.*, vol. I, pp. 108, 205-222; vol. II, pp. 701-769.

[10] Salinas, *Memorial de las historias…, op. cit.*, pp. 38-39, 150; Calancha, *Crónica…, op. cit.*, vol. I, pp. 238-242, 253-255, 263, 284-289; sobre Toledo, vol. III, p. 976, y vol. IV, p. 1586.

[11] *Ibid.*, vol. II, pp. 573-574; vol. IV, pp. 1238-1265; vol. II, pp. 623-625, 642-644; vol. V, p. 1955.

[12] Véase David A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 5; pero véanse también mis obras previas, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 208-219; y *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, SEP, México, 1973, pp. 13-58. Véase también Anthony Pagden, "Identity Formation in Spanish America", en *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, ed. de Nicholas Canny y Anthony Pagden, Princeton University Press, Princeton, 1987, pp. 51-94.

[13] Juan de la Puente, *Conveniencia de las dos monarquías Católicas, la de la Iglesia romana y la del Imperio español, y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*, Imprenta Real, Madrid, 1612, pp. 248, 263.

[14] Gregorio García, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*, Pedro Patricio Mey, Valencia, 1607, *passim*.

[15] Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, s. e., México, 1924, pp. 21-22.

[16] Juan de Espinosa Medrano, *Apologética en favor de d. Luis de Góngora*, Lima, 1662; véase el prólogo sin paginación.

[17] Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida: discurso historial, natural, material, militar y político del reino de Goathemala*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa María, 3 vols., Atlas, Madrid, 1969-1972, vol. III, pp. 201-204.

[18] Salinas, *Memorial de las historias..., op. cit.*, p. 224.

[19] Véase Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 184-212, 255-292. Herrera se basó en los escritos de los cronistas imperiales, Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara y José de Acosta. En cambio, Torquemada recurrió directamente, y Garcilaso de la Vega de forma indirecta, a *Apologética historia sumaria*, de Bartolomé de Las Casas.

[20] Citado en Ramón Mujica Pinilla, "El ancla de Santa Rosa de Lima: mística y política en torno a la Patrona de América", *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, ed. de José Flores Araoz *et al.*, Banco de Crédito del Perú, Lima, 1995, pp. 175-180.

[21] Samuel Eisenstadt y Bernhard Giesen, "The Construction of Collective Identity", *European Archives of Social Science*, 36 (1995), pp. 72-102.

[22] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Everyman, Londres, s. f., p. 44.

[23] Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Allen and Unwin, Londres, 1976, pp. 206-214, 230-233, 372-377 [Las *formas elementales de la vida religiosa*, FCE, México, 2012].

[24] Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, Imprenta de A. Carranza e Hijos, México, 1909, pp. 378-424.

[25] J. H. Elliott, *Spain and its World 1500-1700*, Yale University Press, New Haven, 1989, pp. 104-108.

[26] I. A. A. Thompson, "Castile, Spain and the Monarchy: The Political Community from *patria natural* to *patria nacional*", en *Spain, Europe and the Atlantic World. Essays in honour of John H. Elliott*, ed. de Richard L. Kagan y Geoffrey Parker, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 125-159.

[27] Juan de Salazar, *Política española*, ed. de Miguel Herrero García, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945, pp. 74-82, 223-224, 265-266.

[28] Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, 5 vols., ed. de Miguel Ángel Ochoa Brun, Atlas, Madrid, 1972, vol. III, pp. 295-307, 413-423.

[29] *Ibid.*, vol. I, pp. 443-445; vol. IV, pp. 70-71, 248-251.

[30] Michael Mann, *Sources of Social Power*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1986, vol. II, pp. 225-229.

[31] Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Perú, 1993, pp. 157-221.

[32] Antonio Rubial García, *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*, Conaculta, México, 1990, pp. 35-66. Sobre los obispos véase Paulino Castañeda Delgado y Juan Marchena Fernández, *La jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano 1500-1850*, MAPFRE, Madrid, 1992, pp. 71-110.

[33] Guillermo Lohmann Villena, *Los ministros de la audiencia de Lima (1700-1821)*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1974, pp. lxx-cvi. Las obras esenciales sobre las audiencias son Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *From Impotence to Authority. The Spanish Crown and the American Audiencias, 1687-1808*, University of Missouri Press, Columbia y Londres, 1977, y su *Biographical Dictionary of Audiencia Ministers in the Americas*, 1687-1821, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1982.

[34] Bernard Lavallé, *EI mercader y el marqués. Las luchas de poder en el Cuzco 1700-1730*, Banco Central de Reserva del Perú, Lima, 1981, pp. 17-29. Sobre viajeros véase Thomas Gage, *The English-American, His Travail by Sea and Land, Or, A New Survey of the West Indies*, Londres, 1648, pp. 10, 86; Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, ed. de Francisca Perujo, UNAM, México, 1976, p. 22.

[35] Brading, *Miners and Merchants..., op. cit.*, pp. 34-42; Burkholder y Chandler, *From Impotence to Authority..., op. cit.*, pp. 83-134.

[36] La obra clásica es Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World. History of a Polemic, 1750-1900*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1973, *passim*.

[37] El grado en que la polémica del siglo XVIII subrayó el debate anterior entre las tradiciones imperial y americana se demuestra en Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 422-464.

[38] Sobre estos ejércitos coloniales véase Juan Marchena Fernández, *Oficiales y soldados en el ejército de América*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, 1983, *passim*. Véase también Luis Durand Flórez, *El proceso de independencia en el sur andino. Cuzco y La Paz 1805*, Universidad de Lima, Lima, 1993, pp. 121-138.

[39] D. A. Brading, "Power and Justice in Catorce 1779-1805", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 20 (1994), pp. 357-380.

[40] José Miguel Guridi Alcocer, *El Censor Extraordinario*, Imprenta de Don Agapito Fernández Figueroa, Cádiz, 1812, núm. 59, pp. 2-27, 37, 133-135. En este número se reimprimió su discurso a las Cortes del 8 de enero de 1811.

[41] Juan López de Cancelada, *EI Telégrafo Americano* (Cádiz, 1812), núm. 20, 19 de febrero de 1812; véase también una reimpresión parcial en *EI ocaso novohispano: testimonios documentales*, ed. de David Brading, INAH, Conaculta, México, 1996, pp. 319-338.

[42] Este texto se encuentra en Andrés Cavo, *Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante*, editado y con suplemento en dos tomos por Carlos María de Bustamante, 4 vols., Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, México, 1836-1838, vol. III, pp. 339-377.

[43] Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la villa imperial de Potosí*, ed. de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vols., Brown University Press, Providence, Rhode Island, 1965, vol. II, pp. 161, 333-334; vol. III, pp. 74, 80.

[44] John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford, 1978, pp. 105-143.

[45] D. A. Brading, *Church and State in Bourbon Mexico. The Diocese of Michoacán 1749-1810*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 21, 143-147.

[46] María Concepción García Sáiz, *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, Olivetti, México, 1989. El texto es bilingüe e incluye reproducciones a color de estas pinturas.

[47] Pedro Alonso O'Crouley, *A Description of the Kingdom of New Spain 1774*, trad. y ed. de Sean Galvin, John Howell Books, San Francisco, 1972, pp. 19-21.

[48] *Ibid.*, pp. 20-21.

[49] García Sáiz, *Las castas mexicanas..., op. cit.*, pp. 104, 108.

[50] D. A. Brading, *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío. León 1700-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 46-47; también *Miners and Merchants..., op. cit.*, pp. 227-229.

[51] Robert McCaa, "*Calidad, clase* and Marriage in Colonial Mexico: The case of Parral, 1788-1790", *Hispanic American Historical Review*, 64 (1984), pp. 477-501.

[52] Brading, *Haciendas and Ranchos..., op. cit.*, pp. 54-55.

[53] Brading, *Church and State..., op. cit.*, pp. 116-120.

[54] Archivo Casa Morelos (ACM), XVIII, 387, solicitud de José Manuel Apresa.

[55] ACM, XVIII, 711, solicitud de José Ignacio de Alcarez y Medrano, 3 de diciembre de 1792.

[56] ACM, XVIII, 649, solicitud de Rafael Ramírez Becerra, 31 de marzo de 1788; última apelación, 9 de mayo de 1792.

[57] Para un análisis de la población, véase Fernando Navarro y Noriega, *Memoria sobre la población de la Nueva España*, Llanes José Porrúa Turanzas, México, 1954, *passim;* Brading, *Miners and Merchants..., op. cit.*, p. 14.

[58] Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII*, Instituto Cultural Hispano Mexicano, México, 1964, p. 60.

[59] Francis Burdett O'Connor, *Un irlandés con Bolívar: Recuerdos de la independencia del América del Sur...*, 3ª ed., El Cid, Caracas, 1977, p. 92; Celia Wu, *Generals and Diplomats. Great Britain and Peru, 1820-40*, Centre of Latin American Studies, University of Cambridge, Cambridge, 1991, pp. 12-25. Las estadísticas de los oficiales del ejército fueron compiladas de (a) Luis Enrique Tord, *Ayacucho. La libertad de América. 1824*, 2ª ed., ed. de Augusto Dammert León, Unidas, Lima, 1976, pp. 203-207; y (b) *Gaceta de Gobierno*

del Perú. Periodo de Gobierno de Simón Bolívar, edición facsimilar, 3 vols., Fundación Eugenio Mendoza, Caracas, 1967, vol. II, pp. 283-297.

60 Luis Herreros de Tejada, *El teniente general D. José Manuel de Goyeneche. Primer conde de Guaqui*, Oliva de Vilanova, Barcelona, 1823, pp. 466-505.

61 Sobre estas estadísticas véase John Miller, *Memoirs of William Miller in the service of the Republic of Peru*, 2 vols., Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, Londres, 1828, vol. II, pp. 165-171.

62 Simón Bolívar, *Obras completas*, ed. de Vicente Lecuna, 3 vols., Librería Piñango, Caracas, 1964, vol. I, pp. 161-162; véase también Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 608-611, 617-619.

63 Bolívar, *Obras..., op. cit.*, vol. III, pp. 674-681.

64 *Ibid.*, vol. I, p. 709; vol. II, pp. 116, 431.

65 Louis Peru de Lacroix, *Diario de Bucaramanga*, 10ª ed., Bedout, Medellín, 1964, pp. 42, 82-83.

66 Bolívar, *Obras..., op. cit.*, vol. III, pp. 729-730, 762-770.

67 José Antonio Páez, *Autobiografía*, 2 vols., Imprenta de Hallet y Breen, Nueva York, 1870, vol. II, p. 34.

68 Wu, *Generals and Diplomats..., op. cit.*, pp. 25-32, 53-92.

69 Maurizio Viroli, *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 1-10, 118-120; véase también Istvan Hont, "The Permanent Crisis of a Divided Mankind in Historical Perspective", *Contemporary Crisis of the Nation State?*, ed. de John Dunn, Blackwell, Cambridge/Oxford, 1995, pp. 166-231; y Elie Kedourie, *Nationalism*, 4ª ed., Blackwell, Cambridge, Oxford, 1993, *passim*.

70 Viroli, *For Love of Country..., op. cit.*, p. 109.

71 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2ª ed. revisada, Verso, Londres, 1991, pp. 47-66 [*Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1993].

72 Andrzej Walicki, *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kosciuszko*, trad. al ing. de Emma Harris, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989, pp. 1-12, 94-124.

73 D. A. Brading, "Nationalism and State-Building in Latin American History", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 20 (1994), pp. 83-108.

* Esta ponencia resume (en parte) el material y los argumentos presentados en mi obra *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. A la vez, quiero expresar mi agradecimiento al profesor Fernando Campese, de la Universidad de Sevilla, por haberlo traducido al castellano.

[1] Hans Belting, *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, trad. inglesa de Edmundo Jephcott, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 458-459 y 471-474.

[2] William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 12-41; Juan Miguel González Gómez y José Roda Peña, *Imaginería procesional de la Semana Santa de Sevilla*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1992, *passim*; Susana Verdi Webster, *Art and Ritual in Golden Age Spain*, Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 12-41.

[3] *Decrees of the Ecumenical Councils*, ed. de Norman Tanner, 2 vols., Sheed & Ward, Londres, 1990, vol. I, pp. 135-136.

[4] *Ibid*., vol. II, pp. 774-776.

[5] *Ibid*., vol. II, pp. 732-734.

[6] Para el concepto de la "Gran Cadena de Imágenes", véase Jaroslav Pelikan, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 159-176.

[7] Saint Theodore Studites (San Teodoro Estudita), *On the Holy Icons*, trad. inglesa de Catherine P. Roth, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, Nueva York, 1981, pp. 47, 100-110.

[8] Ana Morisi-Guerra, "The *Apocalypsis Nova*: A Plan for Reform", en *Prophetic Rome in the High Renaissance Period: Essays*, ed. de Marjorie Reeves, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 27-50, 129-183.

[9] Para el "octavo rapto", véase la nota 33.

[10] Arcángel Barrado Manzano, *San Pedro de Alcántara, 1499-1562: estudio documentado y crítico de su vida*, San Antonio, Cáceres, 1995, pp. 36-38, 183-184; Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, 2ª ed., FCE, Lima, 1996, pp. 55-79.

[11] Christian, *Apparitions... op. cit*., pp. 87-94.

[12] Diego Murillo, *De las excelencias de la insigne y nobilísima ciudad de Zaragoza*, Sebastián Matevad, Barcelona, 1616, pp. 1-3, 8-15, 32.

[13] Diego Murillo, *Fundación milagrosa de la capilla angélica y apostólica de la Madre de Dios del Pilar*, Sebastián Matevad, Barcelona, 1616, pp. 1-13, 67-69, 258, 272-273.

[14] *Ibid*., pp. 61-65, 133, 273.

15 Sor María de Jesús de Ágreda, *Mística Ciudad de Dios*, 3 vols., Viuda de Henrico Verdussen, Amberes, 1736, vol. I, aprobación de Miguel de Escortia, obispo de Tarazona, 6 de mayo de 1667, s. p.

16 *Ibid.*, vol. I, "prólogo galeato", pp. i-xvii, lxv; para la visita de la Virgen a Zaragoza, véase vol. III, pp. 122-138.

17 Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1648. Todas las citas se refieren a *Testimonios históricos guadalupanos*, ed. de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, FCE, México, 1982, que contiene la primera reedición completa del texto original; véanse pp. 177-181.

18 En aquella época, el término "sobrenombre" podía indicar un epíteto, un título o un apellido.

19 *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 153-155.

20 *Ibid.*, pp. 259-260.

21 *Ibid.*, pp. 158-164.

22 *Ibid.*, pp. 183-186.

23 Juan de Torquemada, *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, ed. de Miguel León-Portilla *et al.*, 7 vols., UNAM, México, 1975-1983, vol. III, pp. 9-10, 30 y 326-330.

24 *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 248-258.

25 *Ibid.*, pp. 238-241, 247-249.

26 Mateo de la Cruz, *Relación de la milagrosa aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe, sacado de la historia que compuso el Br. Miguel Sánchez* (Puebla, 1660), reimpreso en *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 267-281.

27 José Vidal de Figueroa, *Teórica de la prodigiosa imagen de la Virgen Santa María de Guadalupe de México* (México, 1661), p. 3. Este sermón ha sido reimpreso en edición facsímil en *Siete sermones guadalupanos 1709-1765*, 2ª ed., ed. de David A. Brading, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 1994, s. p. continuada.

28 *Ibid.*, pp. 6-9.

29 Juan de Villa Sánchez, *Sermón de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe* (México, 1734), pp. 4-10. Este sermón ha sido reimpreso en *Nueve sermones guadalupanos 1661-1758*, ed. de David A. Brading, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, 2005.

30 *Ibid.*, pp. 17-23.

31 *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 248-256.

32 Francisco de Florencia, *La Estrella del Norte de México* (México, 1688), reimpreso en *Colección de obras y opúsculos pertenecientes a la milagrosa aparición de la bellísima imagen de Nuestra Señora de Gua-*

dalupe, que se venera en su santuario de México, 2 vols., sin numerar, Imprenta de Lorenzo San Martín, Madrid, 1785, pp. 591-604.

33 Francisco de Florencia, *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia, obispado de Guadalajara en la América Septentrional*, 3ª ed., Imprenta de D. Phelipe de Zúñiga y Ontiveros, México, 1766, p. 150. Sobre el beato Amadeo, Florencia cita a Baltasar de Medina, *Crónica de la santa provincia de San Diego de México de religiosos descalzos de N. S. P. Francisco de la Nueva España*, Juan de Ribera, México, 1682, p. 123, donde Medina indicaba que san Pedro de Alcántara había aprobado la *Apocalipsis Nova*. En su *Estrella del Norte*, Florencia cita el "octavo rapto" de Amadeo (pp. 486-489), donde la Virgen dice: "Pero me quedo y estaré con vosotros hasta el fin del mundo en mis Imágenes, así de pincel como de talla; y conoceréis que estoy en ellas cuando viereis que obro por medio de ellas milagros y prodigios".

34 Florencia, *Dos célebres santuarios…, op. cit.*, p. 49.

35 Juan de San Miguel, *Sermón… al nacimiento de Nuestra Señora y dedicación de su capilla de Guadalupe en la santa iglesia catedral de México* (México, 1671), pp. 1-15.

36 Juan de Goicoechea, *La maravilla inmarcesible y milagro continuado de María Santísima Señora Nuestra en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México* (México, 1709), pp. 23-26. Este sermón ha sido reimpreso en edición facsímil en *Siete sermones guadalupanos 1709-1765, op. cit.*, s. p. continuada.

37 *Ibid.*, pp. 6-22.

38 *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe recibidas en 1666 y 1723*, ed. de Fortino Hipólito Vera, Imprenta Católica, Amecameca, 1889, pp. 130-131, 186-187; también Susanne L. Stratton, *The Immaculate Conception in Spanish Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 103-104.

39 *Informaciones sobre la milagrosa…, op. cit., passim;* para los pintores y médicos, véanse pp. 138-139, 172-183.

40 Florencia, *La Estrella del Norte…, op. cit.*, pp. 281-293.

41 Esteban Anticoli, *Historia de la aparición de la Santísima Virgen María de Guadalupe de México*, 2 vols., La Europea, México, 1897, vol. II, p. 89, donde se afirma que Loreto recibió su festividad y oficio el 16 de septiembre de 1699, el Pilar el 7 de agosto de 1723 y Guadalupe de México el 25 de mayo de 1754.

42 F. de Florencia, *La Estrella del Norte…, op. cit.*, p. 59.

43 *Ibid.*, pp. 356-358.

44 *Ibid.*, pp. 195-204; Juan de Torquemada, *Los veinte y un libros rituales…, op. cit.*, vol. III, pp. 357-358.

45 Florencia, *La Estrella del Norte…, op. cit.*, pp. 187-215.

46 *Ibid.*, pp. 5-18.

47 *Ibid.*, pp. 383-389.

[48] Luis Becerra Tanco, *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe extramuros de la ciudad de México*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1666. Esta rara obra fue insertada como un papel en *Informaciones sobre la milagrosa..., op. cit.*, pp. 138-167; véase también Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe extramuros: en la aparición admirable de esta soberana Señora y de su prodigiosa imagen*, 2ª ed., ed. de Antonio de Gama, México, 1675, pp. 11-14.

[49] *Ibid.*, p. 7.

[50] M. Sánchez, *Imagen de la Virgen María...*, en *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 263-264.

[51] Véase *The Story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's* Huei tlamahuiçoltica *of 1649*, ed. y trad. de Lisa Sousa, Stafford Poole y James Lockhart, Stanford University Press, Stanford, 1998.

[52] El texto está reimpreso en *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 282-308; véanse también las variantes de traducción en Jesús Galera Lamadrid, *Nican mopohua: breve análisis literario e histórico*, Jus, México, 1991, que, junto con el original náhuatl, publica en columnas paralelas las traducciones de Luis Becerra Tanco (1675), Primo Feliciano Velásquez (1926), Ángel María Garibay (1978) y Mario Rojas Sánchez (1978) [es la que se ha usado en la traducción (T.)].

[53] Florencia, *La Estrella del Norte..., op. cit.*, pp. 299-316.

[54] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad heróica de don Fernando Cortés*, ed. de Jaime Delgado, J. Porrúa Turanzas, Madrid, 1960, p. 64; sobre Sigüenza y Góngora, véase David A. Brading, *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State 1492-1867*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 362-373 [trad. española: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991, pp. 395-407].

[55] Cayetano Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México* (México, 1746), ed. facsimilar, introd. de Víctor M. Ruiz Naufal, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1981, pp. 130-132.

[56] *Ibid.*, pp. 268-279, 392-394 y 465-483.

[57] Bartolomé Felipe de Ita y Parra, *La madre de la salud: la milagrosa imagen de Guadalupe*, Imprenta de Antonio Marín, Madrid, 1739, pp. 1-16; véase también la edición facsimilar en *Siete sermones guadalupanos..., op. cit.*

[58] Cabrera, *Escudo de armas..., op. cit.*, pp. 285-298, 516-519; véase también Antonio Pompa y Pompa, *El gran acontecimiento guadalupano*, Jus, México, 1967, pp. 86-87, donde se da el texto del juramento de 1746.

[59] Cayetano Cabrera y Quintero, *El patronato disputado, disertación apologética, por el voto, elección y juramento de Patrona, a María Santísima venerada en su imagen de Guadalupe de México*, Ribera, México, 1741, pp. 78-79, 86; véase también Cabrera, *Escudo de armas..., op. cit.*, pp. 319-335.

[60] Domingo García, *Sermón panegýrico en las magníficas honras, el 23 de mayo de 1749... a la memoria del Exc. Sr. D. Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta*, Imprenta de D. Florencio Joseph Blas de Quesada, Sevilla, 1749, pp. 18-22.

[61] Cayetano Antonio de Torres, *Sermón de la Santísima Virgen de Guadalupe*, México, 1757, pp. 15-18, 21-23, 34. Este sermón está reproducido en *Nueve sermones guadalupanos..., op. cit.*

[62] Francisco Javier Lazcano, *Sermón panegýrico al ínclito patronato de María Señora Nuestra en su milagrosísima imagen de Guadalupe sobre la universal septentrional América*, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, México, 1759, pp. 3-26; reimpreso en edición facsimilar en *Siete sermones guadalupanos..., op. cit.*

[63] Francisco Javier Lazcano, *Guadalupano zodiaco para recibir de la escogida como el Sol María Señora Nuestra*, Imprenta del Real, y más antiguo Colegio de S. Ildefonso, México, 1760, reimpr. 1776, páginas no numeradas; véanse las meditaciones para el 12 de marzo, el 12 de octubre y el 12 de diciembre.

[64] José Patricio Fernández de Uribe, *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe de México* (1777), con un apéndice: *Disertación histórico-crítica en que el autor... sostiene la celestial imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México milagrosamente aparecida al humilde neófito Juan Diego* (1778), publicados conjuntamente con paginación separada, D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, México, 1801, *Sermón...*, pp. 4-5; *Disertación...*, pp. 42-46 y 126-129.

[65] Benito Jerónimo Feijóo, "Sobre la recta devoción y adoración de las imágenes", ensayo publicado póstumamente en *Adiciones a las obras del muy ilustre y reverendísimo padre nuestro Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro*, Real Compañía de Impresores, y Libreros del Reyno, Imprenta de Don Pedro Marín, Madrid, 1783, pp. 1-17.

[66] Gaspar Melchor de Jovellanos, *Obras completas*, ed. de Miguel Artola, Atlas, Madrid, 1956, vol. III, p. 256.

[67] Gregorio Mayans y Siscar, *Censura de historias falsas*, en *Obras completas*, ed. de Antonio Mestre Sánchez, Diputación de Valencia, Valencia, 1983-1986, vol. I, pp. 265-305; Juan Bautista Muñoz, "Memorias sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México" (1794), reimpreso en *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 688-701.

[68] Fernández de Uribe, *Disertación histórico-crítica..., op. cit.*, pp. 70-89.

[69] *Álbum de la Coronación de la Santísima Virgen de Guadalupe*, ed. de Victoriano Agüeros, Tiempo, México, 1895, apéndice a la segunda parte, con paginación por separado, pp. 3-4, 47-51.

[70] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 4ª ed., Jus, México, 1968, vol. I, pp. 243-245.

[71] Ignacio Manuel Altamirano, "La fiesta de Guadalupe" (1884), reimpreso en *Testimonios históricos..., op. cit.*, pp. 1127-1133, 1209-1210.

* Traducción de María Palomar.

[1] Estas aprobaciones, fechadas respectivamente el 19 de junio de 1681 y el 6 de enero de 1682, carecen de número de página. Hallé las dos ediciones distintas de Sevilla en la biblioteca John Carter Brown de Providence, Rhode Island.

[2] *Ibid*., sin número de página.

[3] Todas las citas de la *Práctica de la Teología Mística* son de la edición de Madrid de 1780 —de la que poseo un ejemplar—, que omite las aprobaciones. Véanse las pp. 138-139.

[4] *Ibid*., pp. 140-143.

[5] Francisco de Florencia, *Menologio de los varones más señalados en perfección religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España, nuevamente añadidos por Juan Antonio de Oviedo*, s. e., México, 1747, pp. 200-213.

[6] E. J. Burrus, "Michael Wadding, Mystic and Missionary (1586-1644)", *The Month* (nueva serie), vol. 11, núm. 6 (junio de 1954), pp. 339-353. Véase también José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, 3ª ed., 5 vols. en 2, Fuente Cultural, México, 1947, vol. II, pp. 360-361.

[7] Antonio de Robles, *Resguardo contra el olvido, en breve compendio de la vida admirable y virtudes heróicas del Illmo. Sr. Dr. D. Alonso de Cuevas Dávalos, Obispo electo de Nicaragua, Consagrado de Oaxaca, Arzobispo de esta imperial Ciudad de México, su patria...*, Herederos de la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1757. Cabe añadir que el regidor José Francisco de Aguirre Espinosa (Cuevas), junto con su colega Felipe Cayetano Medina y Sarabia, juró solemnemente en nombre del Ayuntamiento de México la aceptación de la Virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad el 27 de abril de 1737 y como patrona de la Nueva España el 4 de diciembre de 1746. Véase David A. Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México, 2002, pp. 202, 210.

[8] Robles, *Resguardo..., op. cit*., "aprobación", sin número de página. Lazcano era un predicador muy admirado y dictó la cátedra de la teología de Suárez en la Universidad de México durante veinticinco años. Véase Salvador de la Gándara, *Carta, que sobre la vida y muerte del padre Francisco Javier Lazcano, dirige a los padres de la Compañía de Jesús de la provincia de México*, Imprenta del Colegio de San Idelfonso, México, 1763. Lazcano murió en 1763.

[9] Puede hallarse una semblanza de Cuevas y Dávalos en Francisco Sosa, *El episcopado mexicano*, H. Iriarte y S. Hernández, México, 1877-1879; edición facsimilar, Innovación, México, 1978, pp. 121-135.

[10] Robles, *Resguardo...*, *op. cit*., pp. 88-89. Nótese que, en Puebla, Cuevas y Dávalos había respaldado al obispo Juan de Palafox.

[11] *Ibid.;* la carta de Godínez a la madre Inés de la Cruz está en las pp. 93-95.

[12] *Ibid.*, pp. 95-97.

[13] *Ibid.*, pp. 98-100.

[14] Véase Godínez, *Práctica de la Teología...*, *op. cit.*, pp. 416-417.

[15] Robles, *Resguardo..., op. cit.*, pp. 84-85.

[16] *Ibid.*, p. 86.

[17] Pedro Salmerón, *Vida de la Venerable Madre Isabel de la Encarnación, Carmelita Descalza, natural de la Ciudad de los Ángeles*, Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1675, *passim.* Véase también Dorota Bieñko de Peralta, *Azucena Mística. Isabel de la Encarnación, una monja poblana del siglo XVII*, tesis de licenciatura en etnohistoria, INAH, México, 2001.

[18] Debo a la gentileza de la doctora Rosalva Loreto López la transcripción del manuscrito inédito de Godínez, "Vida de Isabel de la Encarnación". Las citas provienen de esta transcripción. Véanse pp. 23-24, 30-31, 52-53.

[19] *Ibid.*, pp. 58-59.

[20] *Ibid.*, pp. 39-41, 47.

[21] Godínez, *Práctica..., op. cit.*, pp. 415-416.

[22] Robles, *Resguardo..., op. cit.*, pp. 82-84.

[23] *Ibid.*, pp. 77-79. Véase también José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de San Jose de Religiosas Descalzas de la Ciudad de Puebla de los Ángeles*, Viuda de M. de Ortega, Puebla, 1732, p. 246, donde se afirma que Isabel dijo haber tenido una visión del alma del padre Godínez en el cielo. Acerca de este episodio, véase Rosalva Loreto López, "La didáctica de la salvación femenina. La dirección de espíritus y la cultura de lo escrito", en *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en Europa, Portugal y América, siglos XV-XIX*, introd. y ed. de María Isabel Viforcos Marina y Rosalva Loreto López, Universidad de León, BUAP, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, León, 2007, pp. 71-95.

[24] Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la Madre María de Jesús*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676, aprobaciones sin número de página.

[25] Diego Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable Madre María de Jesús...*, León, España, 1683, pp. 331-349.

[26] Pardo, *Vida y virtudes..., op. cit.*, p. 5.

[27] *Ibid.*, pp. 30-32, 94-96.

[28] *Ibid.*, pp. 83-88; Lemus, *Vida, virtudes..., op. cit.*, pp. 335-343, 365-378.

[29] Pardo, *Vida y virtudes..., op. cit.*, pp. 69-70.

[30] *Ibid.*, pp. 90-91.

[31] Acerca de la vida conventual en esta época, véase Ellen Gunnarsdottir, *Mexican Karismata. The Baroque Vocation of Francisca de los Angeles, 1674-1744*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2004, *passim.*

[32] Pardo, *Vida y virtudes..., op. cit.*, pp. 61-63.

[33] *Ibid.*, pp. 64-66.

[34] *Ibid.*, pp. 75-76, 102-105.

[35] Godínez, *Práctica..., op. cit.*, "Al lector", sin número de página.

[36] *Ibid.*, pp. 120, 325-337, 367.

[37] *Idem.* Sobre la imaginación, pp. 19, 128-130; sobre el ascetismo, pp. 30-41; sobre las tentaciones sexuales, pp. 92-95.

[38] *Idem.* Acerca de la humanidad de Cristo, pp. 177-178, 183-184.

[39] *Idem.* Sobre los rústicos, p. 61; sobre las mujeres, pp. 116-117, 456-458.

[40] *Idem.* Sobre los teólogos escolásticos, pp. 87-88; sobre la antítesis de la teología escolástica y la mística, pp. 174-175, 423-424.

[41] *Ibid.*, pp. 88-89, 101-102.

[42] *Idem.* Sobre el concepto de desamparo y su relación con la teología de san Juan de la Cruz véase Edith Stein, *The Science of the Cross. A Study of St. John of the Cross*, traducción al inglés de Hilda Graef, Burns & Oates, Londres, 1960, *passim.* Véase también *The Cloud of Unknowing* [de un místico inglés del siglo XIV], ed. de Justin McCann, comentario del padre Augustine Baker, O. S. B., Burns & Oates, Londres, 1952, pp. 131-133, 175-176, donde se define la experiencia de la desolación.

[43] Godínez, *Práctica..., op. cit.*, pp. 124-127.

[44] *Ibid.*, pp. 128-136; sobre la vida mixta, véanse pp. 138-139, 147, 154-156.

[45] *Idem.* Acerca de la contemplación, pp. 159, 161; sobre la unión, pp. 197-201.

[46] *Ibid.*, pp. 185-186, 191-192, 195.

[47] *Ibid.*, pp. 206, 218.

[48] *Ibid.*, pp. 246-249, 256-257.

[49] Sagrada Biblia, Isaías, capítulo 6, versículos 1-3. Godínez no cita este pasaje.

[50] Godínez, *Práctica..., op. cit.;* acerca de la contemplación seráfica, pp. 260-267, 270-274, 285-286.

[51] *Ibid.*, pp. 287-289.

[52] *Ibid.*, pp. 291-292, 299-303, 327-329.

[53] *Ibid.*, pp. 393-394, 404, 445-447.

[54] *Ibid.*, pp. 453-458, 461.

* Originalmente este ensayo fue presentado como el discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia y fue publicado en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* en 2009.

[1] Edmundo O'Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española*, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México, 1970, pp. 27, 31. Este artículo fue reimpreso en *Historia y palabra de Edmundo O'Gorman*, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, México, 2006, pp. 101-112.

[2] Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heróicas y preciosa muerte de la venerable Catharina de San Joan...*, Imprenta de Diego Fernández de León, Puebla, 1688, reimpreso en Alonso Ramos, *Tercera parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan, natural del Gran Mogor*, Diego Fernández de León, México, 1692, pp. 95-113; para la cita véase p. 108. Nótese que los tres volúmenes de la obra de Alonso de Ramos (1689-1692) fueron reimpresos en versión facsimilar por la Sociedad Mexicana de Bibliófilos en 2004, con una introducción de Manuel Ramos Medina.

[3] Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la Madre María de Jesús*, Viuda de Bernardo Calderón, México, 1676, y Pedro Salmerón, *Vida de la Venerable Madre Isabel de la Encarnación, Carmelita Descalza, natural de la Ciudad de los Ángeles*, Francisco Rodríguez Lupercio, México, 1675.

[4] Alonso Ramos, *Primera parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan, natural del Gran Mogor*, Diego Fernández de León, Puebla, 1689. Las aprobaciones y la "carta y discurso preocupativo" de Antonio Núñez de Miranda no llevan página. Nótese que, en su aprobación, Francisco de Ávila, OFM, se refiere al jesuita como "el padre espiritual de todos los virtuosos de la Corte Imperial de México, que lo aceptan como un oráculo".

[5] *Ibid.*, pp. 2-4.

[6] José del Castillo Grajeda, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catharina de San Juan*, Diego Fernández de León, Puebla, 1692, p. 2.

[7] Ramos, *Primera parte..., op. cit.*, pp. 5-6, 11, 20-25, 31-34.

[8] *Ibid.*, pp. 97-98, 111, 123, 125-129.

[9] Alonso Ramos, *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan, natural del Gran Mogor*, Diego Fernández de León, México, 1690, p. 64; Ramos, *Primera parte..., op. cit.*, pp. 78-80.

[10] Ramos, *Segunda parte..., op. cit.*, p. 65, para fray Juan Bautista; para Godínez véase la carta introductoria, sin paginar, de Oddon; para las imágenes véase *Primera parte..., op. cit.*, pp. 66-72, 122.

[11] *Ibid.*, pp. 117-118, para las tentaciones; p. 78, para la procesión de imágenes, y para las prácticas ascéticas, Ramos, *Segunda parte..., op. cit.*, pp. 34-37, 75.

[12] Ramos, *Primera parte..., op. cit.*, p. 84.

[13] Ramos, *Segunda parte..., op. cit.*, introducciones sin folio.

[14] *Ibid.*, pp. 13-19.

[15] *Ibid.*, pp. 20, 66.

[16] *Ibid.*, pp. 52-54, 85-90.

[17] *Ibid.*, pp. 96-97, para la imagen de la Trinidad.

[18] *Ibid.*, pp. 99-108.

[19] *Ibid.*, pp. 108.

[20] *Ibid.*, pp. 110-112.

[21] *Ibid.*, pp. 116-124.

[22] *Ibid.*, pp. 157, 162, 173-176.

[23] Ramos, *Tercera parte..., op. cit.*, introducciones sin folio y pp. 46-47.

[24] Ramos, *Segunda parte..., op. cit.*, pp. 21-22. Nótese que ella bebe leche del pecho de la Virgen María.

[25] Ramos, *Tercera parte..., op. cit.*, pp. 13-16, 19-24.

[26] *Ibid.*, pp. 27-29; sobre la sangre de Cristo, pp. 34-36, 41, 51, 60-64.

[27] *Ibid.*, p. 52.

[28] *Ibid.*, pp. 56-59.

[29] Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*, Libros de México, México, 1971; nueva edición con prólogo de Elisa Vargas Lugo, Conaculta, México, 1990, pp. 114-119.

[30] Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, ed. de Alfonso Méndez Plancarte y Alberto G. Salceda, 4 vols., FCE, México, 1951-1957, vol. I, pp. 216-359. Véase el comentario de Méndez Plancarte sobre el poema en sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño*, ed. y prosificación de Alfonso Méndez Plancarte, UNAM, México, 1989, *passim*.

* La investigación para este trabajo se llevó a cabo en 2000 en la Biblioteca John Carter Brown, Providence, Rhode Island, gracias a una Beca de Investigación Superior Andrew W. Mellon. [D. A. B.]. Traducción de Dennis Peña.

1 William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 1996, *passim*.

2 Véase la *aprobación*, introductoria y sin paginación, de Andrés de Arce y Miranda en Andrés Pérez de Velasco, *EI ayudante de cura, instruido en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo, y en la fructuosa práctica de su Ministerio*, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio, Puebla, 1766.

3 Taylor comenta sobre las recomendaciones de Arce en *Magistrates of the Sacred..., op. cit.*, pp. 152-162, 600-603.

4 Para Paredes véase José Toribio Medina, *La imprenta en México*, edición facsimilar de 1910, 8 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, vol. V, pp. 337-338, nota 4500, donde se da el título completo del *Catecismo* de Paredes.

5 Fray Juan Bautista, *Advertencias para los confesores de naturales*, Convento de Santiago Tlatelolco, México, 1600, pp. 1-6, 9-11.

6 *Ibid.*, pp. 7-8, 16.

7 *Ibid.*, pp. 12, 58-60.

8 *Ibid.*, pp. 73-74.

9 *Ibid.*, pp. 34-36, 105-112.

10 Diego Jaymes Ricardo Villavicencio, *Luz, y método de confesar idólatras, y destierro de idolatrías, debajo del tratado siguiente. Tratado de avisos, y puntos importantes, de la abominable Seta de la Idolatría, para examinar por ellos al penitente en el fuero interior de la conciencia, y exterior judicial. Sacados no de los Libros; sino de la experiencia en las averiguaciones con los Rabíes de ella*, Imprenta de Diego Fernández de León, Puebla, 1692. Las cartas introductorias de Sariñana y Fernández de Santa Cruz no están paginadas.

11 *Ibid.*, pp. 7-18, 28, 41-43, 46-47; en la p. 90 los dos dioses reciben los nombres de "Huichilogos y Tescatecupa".

12 *Idem*. Sobre Cortés, pp. 46-47, 87.

13 *Ibid.*, pp. 48-60; sobre el motín de 1692 véanse pp. 94, 98.

14 *Ibid.*, pp. 24-25, 53-55, 98; sobre san Vicente Ferrer, p. 110.

[15] *Idem*. Sobre Palafox véase p. 118.

[16] Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, Imprenta de Joseph Fernández de Buendía, Madrid, 1668. Las ediciones subsiguientes se publicaron en Lyon, 1678; en Amberes, 1698, 1726, 1737, 1754; y en Madrid, 1771 (edición revisada). Para conocer su importancia en México véase Taylor, *Magistrates of the Sacred…, op. cit*., pp. 152-160, 601-604.

[17] *Ibid., aprobación* de Alonso Pantoja, S. J., sin paginación.

[18] Para más información sobre Montenegro véase Federico González Suárez, *Historia general de la República de Ecuador*, 7 vols., Imprenta del Clero, Quito, 1890-1893, vol. IV, 247-248, 315, 317; para mayor información véase el "estudio preliminar" en Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, ed. de C. Baciero, M. Corrales, J. M. García-Añoveros y F. Maseda, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1996.

[19] *Ibid*., prólogo, pp. 1-4, 113-115, 420-423, 524.

[20] *Ibid*., pp. 141-144.

[21] *Ibid*., pp. 125, 142, 146, 322-324.

[22] *Ibid*., pp. 145, 161-165, 220, 248-249. La principal fuente de Montenegro con respecto a Las Casas fue: fray Antonio de Remesal, O. P., *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Francisco de Abarca y Angulo, Madrid, 1619. En el capítulo IX del Libro Tres se cita "De unico vocationis".

[23] *Ibid*., p. 173.

[24] *Ibid*., pp. 176-196.

[25] *Ibid*., pp. 24-26.

[26] *Ibid*., pp. 366-369.

[27] *Ibid*., pp. 88, 293-294.

[28] *Ibid*., pp. 276-279.

[29] *Ibid*., pp. 373-397.

[30] *Ibid*., pp. 303-312.

[31] *Idem*. Para la descripción del infierno, pp. 314-315.

[32] *Ibid*., pp. 173, 419-420.

[33] Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Obra completa*, ed. de Percy Cayo Córdova y César Pacheco Vélez, 2 vols., Ediciones del Congreso del Perú, Lima, 1998, vol. I, pp. 176-178, 181.

[34] Fray Manuel Pérez, *Farol indiano y guía de curas de indios. Suma de los cinco sacramentos que administran los ministros evangélicos en esta América. Con todos los casos morales que suceden entre indios. De-*

ducidos de los más clásicos autores, y amoldados a las costumbres y privilegios de los naturales, Francisco de Rivera Calderón, México, 1713; véanse las *aprobaciones* sin paginación.

35 *Ibid.*, pp. 94-102.

36 *Ibid.*, pp. 1-7, 25, 43, 70-75, 82.

37 *Ibid.*, pp. 63-67.

38 *Ibid.*, pp. 130-143, 154-160.

39 Andrés Miguel Pérez de Velasco, *El pretendiente de curatos instruido para si lograre su pretensión y desengañado para que si no es únicamente la honra de Dios y el bien de almas, quien le mueve, desista de pretender y no sea cura*, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio, Puebla, 1765, pp. 4, 15-18, 21-24.

40 Pérez de Velasco, *El ayudante de cura..., op. cit.*, pp. 4-11, 16-20, 24-27.

41 *Ibid.*, pp. 41-53, 93-95.

42 *Ibid.*, pp. 53-64, 67-68.

43 *Ibid.*, pp. 71-80.

44 *Ibid.*, pp. 87-92.

45 Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 493-497.

* Traducción de Dennis Peña.

[1] Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España*, (México, 1746), 2ª ed., ed. de Lino G. Canedo, Academy of American Franciscan History, Washington, 1964, pp. 320, 334-357.

[2] Sobre estas divisiones véase Bernard Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole..., op. cit., passim*. Sobre la Universidad de Zacatecas véase Juan Antonio Alcocer, *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe* y *sus misiones. Año de 1786*, ed. de Rafael Cervantes, Porrúa, México, 1958, pp. 208-237.

[3] Espinosa, *Crónica de los colegios..., op. cit.*, pp. 817-839, 861; Alcocer, *Bosquejo de la historia..., op. cit.*, pp. 180-203; Diego de Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad de Cuzco*, ed. de Félix Denegri Luna, 2 vols., Fundación Augusto N. Wiese / Banco Wiese, Lima, 1980, vol. II, pp. 90-96.

[4] Espinosa, *Crónica de los colegios..., op. cit.*, pp. 529, 569-571, 608, 633.

[5] Solange Alberro, *Inquisición* y *sociedad en México 1571-1700*, FCE, México, 1988, pp. 508-525.

[6] Archivo General de Indias (en lo sucesivo AGI), Indiferente General 3054, el Consejo de Indias ordenó la destrucción del hospicio, pues carecía de sanción real, 9 de septiembre de 1739.

[7] Archivo Casa Morelos (en lo sucesivo ACM), XIX, s. f., 15 (2), del guardián al obispo, 28 de febrero de 1772, 25 de septiembre de 1772; ACM XVIII, 725, del marqués de Rayas al obispo, 14 de julio de 1797. La preferencia de Rayas por los frailes zacatecanos reflejaba su patriotismo fervoroso.

[8] ACM XIX, s. f., 3, de Herrera al virrey, 18 de septiembre de 1798.

[9] ACM XVIII, 742 (2), de Herrera al obispo, 1º de noviembre de 1797.

[10] ACM XVIII, de Jorge Vidaurre al obispo, 1º de septiembre de 1764.

[11] Isidro Félix de Espinosa, *El familiar de la América* y *doméstico de España. Extraño de su patria* y *natural de la ajena. Vida más ejemplar del Ven. P. Dr. D. Juan Antonio Pérez de Espinosa*, mss. 1753, México, 1942, p. 20.

[12] *Idem*. Acerca de Margil, pp. 23-26, 116; acerca del oratorio en San Miguel, pp. 36-40.

[13] *Idem*. Sobre sus oraciones y ascetismo, pp. 123-166.

[14] Véase José Bravo Ugarte, *Luis Felipe Neri de Alfaro. Vida, escritos, fundaciones, favores divinos*, Jus, México, 1966, *passim*.

[15] Juan Benito Díaz de Gamarra y Dávalos, *El sacerdote fiel y según el corazón de Dios, elogio fúnebre*, Imprenta de la Biblioteca del Lic. D. Joseph de Jáuregui, México, 1776, pp. iii-iv, 29, 36, 45.

[16] *Ibid.*, pp. 25-29.

[17] Archivo General de la Nación (en lo sucesivo AGN), Clero 12-13, queja de Juan Rosillo y Mier, 31 de agosto de 1808.

[18] ACM XIX, s. f., 30, del cura al obispo, 15 de noviembre de 1801.

[19] ACM XVIII, 623, del cura al obispo, 14 de abril de 1788.

[20] ACM XVIII, 364, condena, 6 de febrero de 1768.

[21] AGN, Clero 195-199, la cofradía busca la confirmación de su licencia, 13 de julio de 1795.

[22] AGN, Clero 72-79, Licencia concedida, 24 de marzo de 1791; véase también ACM XIX, s. f., 5, decreto del obispo, 30 de mayo de 1781.

[23] ACM XVIII, 323, petición, 22 de febrero de 1759.

[24] ACM XVIII, 667, de Juan Romero al obispo, 27 de agosto de 1790.

[25] ACM XVIII, 460, del cura al obispo, 18 de noviembre de 1775.

[26] ACM, Fondo Catalogado (en lo sucesivo FC), 43, 20 de septiembre de 1780.

[27] ACM, FC 44, Promotor Fiscal, 5 de diciembre de 1767.

[28] ACM, FC 41, reporte de Junípero Serra, 13 de diciembre de 1755.

[29] ACM XVIII, 710, del cura al promotor fiscal, 13 de enero de 1795.

[30] Biblioteca Nacional (Madrid), mss. 3650-3653, s. f.

[31] ACM, FC 41, condena, 13 de diciembre de 1742.

[32] AGI, México 1308, de Branciforte a Llaguno, 30 de noviembre de 1794; real cédula, 9 de abril de 1795.

[33] ACM, FC 42, licencia para pedir limosna, 2 de abril de 1776; caso cerrado, 13 de septiembre de 1766.

* Traducción de Elena Albuerne. Originalmente este texto fue publicado en la obra *México en tres momentos: 1810, 1910, 2010. Hacia la conmemoración del bicentenario de la Independencia y el centenario de la Revolución mexicana. Retos y perspectivas*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2007.

[1] Justo Sierra, *Obras completas*, 17 vols., UNAM, México, 1948-1996, vol. IX, pp. 191-194.

[2] *Ibid*., vol. XII, pp. 142, 150-151.

[3] *Ibid*., vol. XII, pp. 250-252.

[4] *Ibid*., vol. XIII, pp. 179-187.

[5] Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la Historia", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. XXII (1964), p. 224.

[6] Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, 2 vols., Oficina Impresora de Hacienda, México, 1918, vol. I, pp. 36-37.

[7] José María Luis Mora, *Méjico y sus revoluciones*, 3 vols., Porrúa, México, 1950, vol. III, pp. 15 y 54-56.

[8] David Brading, "El momento guadalupano", en D. A. Brading, Jaime Cuadriello *et al., Miradas guadalupanas*, Conaculta/Jus, México, 2003, pp. 145-169; De Cabrera y Quintero, *Escudo de armas de México, op. cit.*, pp. 490-496, 516-519; véase también Pompa y Pompa, *El gran acontecimiento guadalupano, op. cit.*, pp. 86-87.

[9] Lazcano, *Sermón panegýrico al ínclito patronato de María Señora Nuestra..., op. cit.*, pp. 8-26.

[10] Francisco Javier Carranza, *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe*, Imprenta del Colegio Real y más Antiguo de S. Ildefonso, México, 1749, pp. 20-27.

[11] Cabrera, *Escudo de armas..., op. cit.*, pp. 96, 193, 225.

[12] Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráphica de todos los colegios de Propaganda Fide de la Nueva España de los misioneros franciscanos observantes*, Imprenta de la Viuda de Don J. B. de Hogal, México, 1746, *passim;* Brading, *Church and State..., op. cit.*, pp. 36-37.

[13] Florencia, *Zodiaco mariano, op. cit., passim.*

[14] De Torquemada, *Los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, op. cit.;* Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, ed. de Miguel León-Portilla, Porrúa, México, 1974; Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia antigua de México*, 2ª ed., 2 vols., ed. de C. F. Ortega, Leyenda, México, 1944.

[15] José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Teatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, 2 vols., Viuda de Joseph Fernando de Hogal, México, 1746-1748; véase también José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Suplemento al Teatro americano (La Ciudad de*

México en 1775), estudio preliminar, edición y notas de Ramón Serrera, Instituto de Investigaciones Científicas-UNAM/Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, México, 1980.

16 José Antonio de Alzate y Ramírez, *Nuevo mapa geográfico de la América septentrional perteneciente al virreinato de México*, México, 1768.

17 Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca mexicana*, Typographia in Aedibus Authoris, México, 1755; véase también *Prólogos a la Biblioteca mexicana*, versión española anotada, ed. de Agustín Millares Carlo, FCE, México, 1944.

18 Miguel Cabrera, *Maravilla americana y conjunto de varias maravillas observadas con la dirección de las reglas del arte de la pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México* (1756), ed. facsimilar, Jus, México, 1977.

19 Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, *Manual compendio del regio patronato indiano*, Antonio Marín, Madrid, 1755.

20 Francisco Javier Gamboa, *Comentarios a las ordenanzas de minas* (Madrid, 1761), ed. facsimilar, estudio preliminar de Elías Trabulse, Miguel Ángel Porrúa, México, 1987.

21 Juan Antonio de Ahumada, *Representación político-legal que hace a nuestro Señor Soberano Don Felipe Quinto Rey poderoso de las Españas y Emperador siempre augusto de las Indias* (Madrid, 1725), 2ª ed., Oficina de Don Alejandro Valdés, México, 1820.

22 Brading, *Mexican Phoenix…, op. cit.*, pp. 155-156, 160, 164.

23 D. A. Brading, "El patriotismo criollo y la nación mexicana", en D. A. Brading, John Elliott, Brian Hamnett, Alan Knight y Hugh Thomas, *Cinco miradas británicas a la historia de México*, INAH/Conaculta, México, 2000, pp. 83-90.

24 Venegas, *Vida y virtudes del V. P. Juan Bautista Zappa…, op. cit.*, pp. 102, 109.

25 Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico…, op. cit.*, pp. 25, 233-235.

26 *Ibid.*, pp. 33-92; sobre el ejército véase D. A. Brading, "Government and Elite in Late Colonial Mexico", *Hispanic American Historical Review*, núm. 53 (1973), pp. 389-414.

27 Sobre Díaz de Gamarra véase Brading, *Church and State…, op. cit.*, pp. 57-61.

28 Sobre Tolsá, véase Guillermo Tovar y de Teresa, *Repertorio de artistas en México: artes plásticas y decorativas*, 3 vols., Fundación Cultural Bancomer, México, 1995-1997, vol. III, pp. 334-336.

29 De Solórzano y Pereira, *Política indiana, op. cit.*, vol. III, pp. 23-24; vol. IV, p. 7.

30 Rodríguez Campomanes, *Juicio imparcial sobre las letras…, op. cit.*, pp. 12-14, 94, 147-149; véase también su *Dictamen fiscal sobre la expulsión…, op. cit.*, pp. 71, 84, 159, y su *Tratado de la regalía de amortización*, Imprenta Real de la Gaceta, Madrid, 1767, prólogo sin paginar, y p. 267.

[31] Brading, *Church and State...*, pp. 127-130, 219-227.

[32] Jaime Eyzaguirre, *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1957, p. 53.

[33] Burkholder y Chandler, *From Impotence to Authority..., op. cit., passim.*

[34] *Ibid.*, pp. 95-106; *La administración de D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursúa*, 2 vols., ed. de R. Velasco Ceballos, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1936, vol. II, pp. 314-320.

[35] Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Letter to the Spanish Americans*, facs. de la segunda edición en inglés (Londres, 1810), introd. de D. A. Brading, John Carter Brown Library, Providence, 2002, p. 26.

[36] Para la identificación de Castañeda como el autor de la Representación de la Ciudad de México en 1771 véase *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, ed. de Luisa Zahino Peñafort, Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, México, 1999, p. 577, donde un cronista anónimo del Consejo reunido el 4 de mayo de 1771 citó la Representación y agregó: "Está hecha por el señor Castañeda y se dice que está muy buena". Esto va en contra de lo asentado en Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *Biographical Dictionary..., op. cit.*, p. 286, donde se describe a Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos como autor de "el borrador de la protesta enviada a España por el Ayuntamiento" en 1771. Sobre Castañeda véase José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispanoamericana septentrional*, 3ª ed., 5 vols., Fuente Cultural, México, 1947, vol. II, p. 73, en donde se dice que su *Informe jurídico* fue publicado en Madrid en 1786; pero esto se refiere a la Representación del Ayuntamiento del 24 de julio de 1777. Para esto véase Félix Osores, *Noticia de algunos alumnos o colegiales del seminario más antiguo de México de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México*, reimpreso en Porrúa, México, 1975, donde en las pp. 754-755 el licenciado José González Castañeda es descrito como el autor de la Representación del Ayuntamiento del 24 de julio de 1777. Posiblemente escribió ambas protestas, la de 1771 y la de 1777, en nombre del Ayuntamiento.

[37] Sobre un análisis de la Representación de 1771 véase Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 479-483. He seguido a Burkholder y a Chandler al nombrar a Rivadeneira como el autor de este documento.

[38] Archivo General de Indias, *Estado*, vol. 42, núm. 3, "Apuntes sucintos y prácticas de la América Española, para quien más interesa en su mejor gobierno" (1776-1777), *apuntes*, pp. 23, 151, 153.

[39] *Ibid., apuntes*, pp. 182-183, 247, 309-310, 324-325.

[40] *Ibid., apuntes*, pp. 245, 350-351.

[41] Brading, *Miners and Merchants..., op. cit.*, p. 70; véase también Viscardo y Guzmán, *Letter to the Spanish..., op. cit.*, p. 26. Los cuatro hijos de los *oidores* que fueron designados para el cabildo eclesiástico de la catedral de la Ciudad de México fueron Juan José Gamboa en 1787, Luis Fernández de Madrid en 1790, José Cayetano Foncerrada en 1791 y José Joaquín Ladrón de Guevara en 1798. Véase *Títulos de Indias*, ed.

de Ricardo Magdaleno, Casa Martín, Valladolid, 1954, pp. 173-175.

[42] Francisco Javier Conde y Oquendo, *Disertación histórica sobre la aparición de la portentosa imagen de María Santísima de Guadalupe de México*, 2 vols., Imprenta de la Voz de la Religión, México, 1852, vol. II, pp. 347-348, 394-395.

[43] Brading (ed.), *El ocaso novohispano..., op. cit.*, pp. 269-276.

[44] Archivo General de Indias, *Estado*, vol. 20, de Revillagigedo a Floridablanca, 3 de septiembre de 1791.

[45] Para un análisis del *Essai* de Humboldt, véase Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 526-532.

[46] *El Español*, ed. de Joseph Blanco White, 8 vols., Londres, 1811-1814, vol. III, pp. 19-29.

[47] Para una explicación exhaustiva véase Owen Chadwick, *The Popes and the European Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 446-534; para la medida de la imagen de la Virgen de Loreto, p. 457.

[48] Conde y Oquendo, *Disertación histórica..., op. cit.*, vol. I, pp. 358-365, donde se hace referencia a Isaías, capítulo 60. Los sermones y las expectativas mesiánicas que generaban pudieron haber contribuido al mesianismo popular discutido por Eric Van Young en su *The Other Rebelion. Popular Violence, Ideology and the Mexican Struggle for Independence 1810-1821*, Stanford University Press, Stanford, 2001, pp. 453-494.

[49] Ignacio Carrillo y Pérez, *Pensil Americano florido en el origen del invierno, la imagen de María Santísima de Guadalupe...*, Imprenta de Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, México, 1797, pp. 453-494.

[50] Beristáin de Souza, *op. cit.*, vol. II, pp. 52-53, bajo la entrada de Francisco Javier Carranza.

[51] Agustín de Berruel, *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa*, Imprenta de Mariano Joseph de Zúñiga y Ontiveros, México, 1800. De acuerdo con José Toribio Medina, *La imprenta en México..., op. cit.*, vol. VIII, pp. 123-124, en México no hubo reimpresiones del trabajo de Barruel. Éste era un importante crítico de los jacobinos franceses: véase también Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Edicusa, Madrid, 1971, pp. 181-218.

[52] Manuel Abad y Queipo, *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno*, Ontiveros, México, 1813, pp. 9, 18, 60.

[53] *Ibid.*, pp. 66-69.

[54] *Ibid.*, pp. 51-52.

[55] Archivo Casa Morelos, XVIII, 741, Arzobispo Antonio de San Miguel, 9 de noviembre de 1798.

[56] José Mariano Beristáin de Souza, *Diálogos patrióticos*, María Fernández de Jáuregui, México, 1810-1811, pp. 2-4.

[57] José Julio García de Torres, *Sermón de acción de gracias a María santísima de Guadalupe por el ven-*

turoso suceso de la independencia de la América Septentrional..., Imprenta imperial de Alejandro Valdés, México, 1821, pp. 2-4.

[58] *Historia documental de México*, 2 vols., ed. de Ernesto de la Torre Villar *et al.*, UNAM, México, 1964, vol. II, pp. 40-49.

[59] Ernesto Lemoine Villicaña, *Morelos: su vida revolucionaria a través de sus escritos y otros testimonio de la época*, UNAM, México, 1965, pp. 365-379.

[60] Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México, 1808-1967*, Porrúa, México, 1967, pp. 113-119, 122-123.

[61] Lemoine Villavaña, *Morelos: su vida..., op. cit.*, pp. 365-379.

[62] Sobre Mier, véase Brading, *The First America..., op. cit.*, pp. 576, 590-595.

[63] Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución de la América septentrional*, 3 vols., ed. facsimilar, PRI, México, 1976, vol. I, pp. 28-29.

[64] Lucas Alamán, *Historia de Méjico, op. cit.*, vol. II, pp. 391-393.

[65] Francisco Severo Maldonado, "El Despertador Americano", en *Periodismo insurgente*, 2 vols., ed. facsimilar, PRI, México, 1976, vol. I, pp. 28-29.

[66] Servando Teresa de Mier, *Cartas de un americano 1811-1812*, nota previa de Manuel Calvillo, edición facsimilar, PRI, México, 1976, p. 34.

[67] Para la carta de Fonte véase Brading, *El ocaso novohispano..., op. cit.*, p. 281.

[68] Lemoine Villicaña, *Morelos: su vida..., op. cit.*, p. 83.

[69] *Ibid.*, pp. 181-183.

[70] Beristáin de Souza, *Diálogos patrióticos..., op. cit.*, pp. 54-55.

[71] Servando Teresa de Mier, *Memoria político-instructiva, enviada desde Filadelfia a los jefes independientes del Anáhuac, llamado por los españoles Nueva España*, 2ª ed., Mariano Ontiveros, México, 1822, pp. 65 y 81-83.

[72] Lemoine Villicaña, *Morelos: Su vida..., op. cit.*, pp. 181, 64, 317, 325.

[73] Edmundo O'Gorman, *Guía biográfica de Carlos María de Bustamante*, CEHM, Condumex, México, 1967, pp. 39-54.

ÍNDICE

I. Las dos ciudades: san Agustín y la conquista española de América 9

II. Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla 42

III. Peregrinos en su propia patria: patriotismo criollo e identidad en la América española 87

IV. Presencia y tradición: la Virgen de Guadalupe de México 130

V. Miguel Godínez, S. J., misionero y místico 173

VI. Psicomaquia indiana: Catarina de San Juan 208

VII. Sacerdotes e indios: el ministerio parroquial 229

VIII. Devoción y desviación católicas en el México borbón 259

IX. La ideología de la Independencia mexicana y la crisis de la Iglesia católica 290

En su *Memorial, informe y manifiesto,* publicado en 1646, fray Buenaventura de Salinas y Córdova defendió su nombramiento como comisario general de la orden franciscana en la Nueva España señalando que su cargo había sido impugnado por el mero hecho de ser criollo: el religioso acusó a los ibéricos de concebir a sus hermanos americanos como inferiores y de carecer de capacidad para gobernarse. Unos años antes, en 1619, una "pobre esclava china" llegó a territorio novohispano, donde, con el auspicio de los jesuitas, tomó el nombre de Caterina de San Juan; ante los ojos de los fieles, el poder de sus rezos y las constantes batallas que sostenía en contra de los demonios salvaron del purgatorio a miles de almas, lo que la convirtió en la beata más venerada de Puebla: su adoración llegó a tal punto que al morir su cuerpo tuvo que ser resguardado para evitar que el público lo mutilara para hacerse de una reliquia.

Parecería que lo único que une la defensa de fray Buenaventura con la santidad de Caterina es la época y el lugar en que se desarrollaron las dos historias. Sin embargo, David A. Brading desentraña un vínculo más significativo a través de los nueve artículos reunidos en esta obra, en los que aborda temas como el nacimiento del culto a la Virgen de Guadalupe, el desarrollo de los colegios franciscanos y los orígenes del patriotismo criollo. En su conjunto, estos ensayos muestran que la historia de la china poblana y el catolicismo novohispano están mucho más relacionados con la identidad criolla y la independencia de México de lo que suele aceptarse.

www.fondodeculturaeconomica.com

creative commons